

SAP

UNIV. CATOLICA ARGENTINA -  
Buenos Aires

# SAPIENTIA

## Organo de la Facultad de Filosofía

---

### EDITORIAL

- OCTAVIO N. DERISI: *El tomismo o la aceptación sincera de la verdad* ..... 163

### ARTICULOS

- CESÁREO LÓPEZ SALGADO: *La Physis y lo divino* ..... 169
- ALBERTO CATURELLI: *El neoplatonismo cristiano de Luis de Tejada, primer filósofo argentino* ..... 207
- OCTAVIO N. DERISI: *La vía inaccesible al ser. A propósito de la filosofía existencial de M. Heidegger* .... 217

### NOTAS Y COMENTARIOS

- GUSTAVO ELOY PONFERRADA: *Reflexiones sobre los fundamentos ontológicos de la ética tomista* ..... 223

### BIBLIOGRAFIA

G. G. F. HEGEL: *Lezioni sulla filosofia della religione* (Omar Argerami), p. 229; WINFRIED FAUSER: *Der Kommentar des Radulphus Brito zu Buch III De Anima* (Omar Argerami), p. 232; C. A. VAN PEURSEN: *Orientación Filosófica. Introducción a su problemática* (Omar Argerami), p. 233; JAMES C. DOIG: *Aquinas on Metaphysics* (Gustavo E. Ponferrada), p. 235; F. CANALS VIDAL: *Historia de la filosofía medieval* (Gustavo E. Ponferrada), p. 237; PASCAL F. FOLEY: *Proceedings of the seventh centenary celebration of the death of St. Bonaventure* (J. E. Bolzán), p. 238; ADOLFO MUÑOZ ALONSO: *Metábasis evangélicas* (A. J. Levoratti), p. 239.

Año XXXI

1976

Nº 121

(Julio-Setiembre)

UCA - Biblioteca Central Hemeroteca



40110000039999

INGRESO  
M F N  
Nº 71 (CANT. 176)  
BIBLIOTECA DE CIENCIAS  
SOCIALES Y ECONOMICAS

*Directores*

OCTAVIO N. DERISI — GUILLERMO P. BLANCO

*Secretario de Redacción*

GUSTAVO ELOY PONFERRADA

*Prosecretario de Redacción*

NESTOR A. CORONA

*Comité de Redacción*

TOMAS D. CASARES  
JUAN A. CASAUBON  
ALBERTO CATURELLI  
ABELARDO J. ROSSI

*Dirigir toda correspondencia relativa a manuscritos, suscripciones y libros para  
recensión a:*

REVISTA SAPIENTIA  
calle 24 entre 65 y 66  
LA PLATA — REPUBLICA ARGENTINA

## EL TOMISMO O LA ACEPTACION SINCERA DE LA VERDAD

### 1. — Ordenación de la inteligencia a la verdad

*La inteligencia está ordenada a la verdad. Su actividad está esencialmente constituida como una de-velación del ser o verdad trascendente. Este ser o verdad es el objeto formal, "lo que primeramente y como tal aprehende el acto de entender". Por eso mismo, este ser o verdad trascendente determina específicamente a la inteligencia. Sin este objeto formal, la actividad intelectual pierde todo sentido y se diluye en lo impensable y en lo absurdo. ¿Qué significa, en efecto, un pensamiento sin un objeto —ser o verdad— entendido? Cada acto de entender es éste o aquél por el objeto distinto entendido, por esta o aquella verdad que la especifica y le da sentido. Pero, por debajo de cada objeto específico particular —esta o aquella verdad— que determina cada acto de la inteligencia, es el ser o verdad, que especifica necesariamente a la inteligencia. Si ésta puede aprehender este o aquél ser o verdad, es porque está esencialmente especificada y ordenada a de-velar y a aprehender el ser o verdad como tal.*

### 2. — Irreductibilidad y trascendencia del ser del objeto frente al ser del sujeto

*Ahora bien, este ser o verdad que determina y da sentido a la vida de la inteligencia, se presenta en la conciencia como trascendente o realmente distinto del acto de entender. Está presente en él, se identifica con él, pero sólo intencionalmente como un ob-jectum o algo puesto delante o distinto del sujeto. Sujeto y objeto están identificados en un solo acto de entender: en forma polarizada o intencional de sujeto y objeto, en sí mismos realmente distintos.*

*El ser o verdad trascendente penetra en la interioridad de la conciencia, está él mismo presente e identificado con el sujeto en el único acto de entender, inmaterial o intencionalmente, pero presente como irreductible al sujeto, como otro o trans-subjetivo a dicho acto. En otros términos, en esta realidad del conocimiento, principalmente en el intelectual —realidad distinta de todas*

*las realidades materiales y única por su naturaleza inmaterial— está presente o identificada con él como realidad objetiva, algo más que el propio acto, el ser del objeto, irreductible a él, es decir trascendente y realmente distinto de él.*

3. — La vida de la inteligencia estructurada y determinada enteramente por la luz de la inteligibilidad o verdad del ser trascendente

*Si la inteligencia está ordenada a la verdad o ser trascendente, es claro que toda su vida está organizada desde la luz de la inteligibilidad o verdad de dicho ser.*

*Sus pasos de sucesivos sondeos y de-velaciones de facetas del ser por conceptos, son integrados luego en la realidad concreta mediante el juicio, para finalmente, con el raciocinio iluminar ese ser en sus exigencias ontológicas, que lo justifican o dan razón de ser del mismo —principios y causas— y en la proyección de sus propiedades y exigencias de realización sobre la libertad humana, formuladas en normas éticas.*

*Todo el ámbito de la vida de la inteligencia, cuando se desarrolla únicamente bajo la luz de la evidencia o manifestación inmediata de la inteligibilidad o verdad y de sus exigencias, está determinado, articulado, sostenido y nutrido por el ser trascendente. Lo que la inteligencia expresa es siempre el ser bajo algunos de sus aspectos y manifestaciones.*

*El modo con que ella la expresa y del que se vale para penetrar, desentrañar y poner en la luz de la evidencia la verdad o ser oculto en las cosas, sólo existe en su interioridad mental, pero en manera alguna afecta a la verdad aprehendida, a la objetividad del ser trascendente presente en su acto, ni tampoco se expresa en la formulación del objeto. El modo de aprehensión de la verdad conocida, permanece oculto en el acto intelectual, y sólo por una reflexión sobre él, que lo toma como objeto —secunda intentio— es develado en su naturaleza de instrumento lógico necesario para la aprehensión sucesiva de los aspectos, causas, propiedades y demás exigencias del ser trascendente. Tales son el concepto, el juicio y el raciocinio, de los que se vale la inteligencia, como de otros tantos medios o instrumentos lógicos, para poder de-velar y penetrar en la verdad del ser trascendente.*

*De más está decir que esta articulación permanente de la mente con el ser trans-subjetivo, que esta vida intelectual iluminada sin cesar por la inteligibilidad o verdad del ser trascendente, supone una vigilancia ascética del hombre y del filósofo para no adelantar en el desarrollo de sus actos sino bajo la evidencia o manifestación inmediata de esa verdad ontológica trascendente y sólo bajo ella. Porque si otros factores ajenos a la verdad evidente del ser —interés, pasión, etc.— mueven a la mente a la afirmación de algo como verdad —o a la negación de lo contrario— o a buscar razones en favor de una determinada tesis en el raciocinio, la inteligencia puede entonces equivocarse y caer en el error: en afirmar que es lo que realmente no es y viceversa.*

*Pero si la inteligencia bajo la fuerza de la voluntad libre y virtuosa, permanece fiel a su objeto, la verdad trascendente, sólo se mueve y determina por la evidencia inmediatamente manifestada de esta verdad, entonces no puede errar.*

*Muchas veces la inteligencia no puede ver con claridad la verdad, no logra la evidencia de la misma ni el consiguiente estado de seguridad o certeza en su posesión. En tal caso, no debe precipitarse en la afirmación o negación y mantenerse en la prudente opinión, que afirma un enunciado de verdad, sin excluir el probable error.*

4. — El valor perenne del tomismo, fundado en su fidelidad al ser o verdad trascendente

*El valor perenne del tomismo procede de esta fidelidad y sometimiento a la verdad y a sus exigencias. El tomismo es un intelectualismo o esfuerzo por hacer penetrar la inteligencia en el ser y articularla en él, de no adelantar un solo paso si no es guiada por la luz inteligible de la verdad del ser trascendente, y desde él, y siempre bajo su luz, buscar de-velar sus principios y causas y determinar sus propiedades y exigencias que le dan justificación o razón de ser y explicitan su contenido ontológico.*

*De ahí la perennidad del tomismo. No depende de la situación histórica ni de otros elementos subjetivos. Su sistema intelectualista no está elaborado apriori desde la interioridad subjetiva ni por motivos ajenos a la verdad misma, sino que es la resultante de la verdad del ser con todas sus exigencias y proyecciones, que penetra e ilumina la mente desde la trascendencia. El sistema tomista es una aprehensión y expresión intelectualiva del ser tal cual él es y se manifiesta inmediatamente a la inteligencia, en sí mismo y en sus implicancias, antecedentes y consecuentes. Las exigencias del raciocinio están sustentadas y son la expresión de las exigencias ontológicas.*

*De aquí que el tomista de cualquier época pueda perfeccionar el sistema no sólo por una mayor penetración de sus conceptos, juicios y raciocinios y de su formulación, sino también por una más honda penetración en la verdad ya adquirida. La inconmensurabilidad e inagotabilidad de su objeto, el ser, permiten al tomista auténtico, un perfeccionamiento sin pausa del sistema. Siempre habrá nuevos aspectos de la verdad trascendente, siempre habrá maneras de ahondar en la verdad ya conocida, siempre se podrá ampliar el ámbito de las causas y de las exigencias ontológicas del ser, siempre habrá algo nuevo que de-velar en la realidad circundante y en sus principios y siempre habrá una manera nueva y más precisa de formular la verdad conocida. Esta perfectibilidad del sistema con el acrecentamiento de nuevas verdades o nuevos aspectos asimilados por la inteligencia, se realiza principalmente en aquellos sectores que han sido extendidos e iluminados por la ciencia y la cultura y puestos a disposición de la consideración filosófica.*

## 5. — El tomismo, único caso en la historia de fidelidad entera a la verdad

*Tal fidelidad de la inteligencia a su objeto específico, el ser trascendente, y tal fidelidad consiguiente al uso connatural de la inteligencia —de las que brota y se organiza también connaturalmente el sistema— constituyen al tomismo en un único caso en la historia de la filosofía: le permiten permanecer siempre vivo y actual frente a los cambios de los otros sistemas filosóficos.*

Los otros autores, corrientes y sistemas, que sin duda han aportado auténticas contribuciones al acervo de la filosofía, en mayor o menor grado dependen: 1) de un punto de partida, casi siempre vinculado, al menos en alguna medida, a alguna actitud no impuesta enteramente por la evidencia del objeto de la inteligencia, y 2) a las veces, de los presupuestos y prejuicios de otros sistemas, no siempre ajustados íntegramente a la verdad objetiva; y de la situación histórica.

Más aún, los filósofos que tienden a ajustar las afirmaciones de la inteligencia a las exigencias objetivas del ser o verdad trans-subjetivos, en la medida en que lo hacen, se encuentran coincidentes con la filosofía de Santo Tomás, son espiritualmente tomistas. Es el caso de Aristóteles, antes del Aquinate, y del que éste tanto aprovechó. Y también el de E. Husserl, en nuestro tiempo, cuyos análisis fenomenológicos lo aproximan tanto al Aquinate. Esta misma aproximación se podría señalar entre los análisis existenciales de Heidegger y los metafísicos de Santo Tomás. Lo que aleja a ambos filósofos del Aquinate, proviene precisamente de vertientes fenomenológicas inmanentistas, de origen o influencia kantiana.

En cambio, frente a otros sistemas, como el de San Agustín, el tomismo, más que opuesto, se presenta como más desarrollado y ajustado frente a la misma verdad expresada. Más que dos sistemas, se trata de un desarrollo del primero por el segundo.

En el modo de formular sus verdades, el tomismo podrá actualizarse, podrá también avanzar en profundidad y en extensión —aplicarse a nuevas verdades o a nuevos aspectos de la misma— pero en lo que no puede cambiar es en sus principios, precisamente porque están tomados y organizados bajo la luz de la evidencia de la verdad, o ser trascendente mismo.

Esta es la diferencia entre el tomismo y otros sistemas: que mientras éstos, sin desconocerles sus aportes permanentes al desarrollo de la filosofía, como sistemas están ya envejecidos, superados y sin vigencia actual, el tomismo se mantiene siempre vivo y actual en sus tesis fundamentales que lo estructuran.

Esta perennidad del tomismo cabría a cualquier filosofía, que, como él, se articulara con fidelidad sobre la evidencia del ser o verdad trascendente o de sus exigencias ontológicas. Sólo que tal sistema coincidiría substancialmente con él. Porque, digámoslo una vez más, la fuerza y vigencia del tomismo le viene del ser o verdad trascendente, que lo ilumina y determina, o en otros

*términos de ser un intelectualismo fundado y alimentado en todas sus partes y en su articulación orgánica por la evidencia de la realidad trans-subjetiva, inmaterial o intencionalmente apprehendida.*

Sin duda, por esta razón, la Iglesia ha adoptado como norma de los estudios en sus facultades de teología y de filosofía el tomismo, y no otras filosofías, porque aquél expresa esencialmente la verdad trascendente y, por eso, no puede cambiar. Lo cual no sucede con las otras filosofías, al menos en su cuerpo integral de doctrina, que por eso envejecen y quedan atrás en la historia.

El Concilio Vaticano II quiere que los estudiantes de las Universidades Católicas conozcan la filosofía actual; pero con ello no pretende —como algunos equivocadamente han interpretado— que se adopten y se hagan propias tales filosofías. Lo que desea el Concilio es simplemente que los estudiantes estén informados de las corrientes actuales del pensamiento, para poder dialogar con ellas y saber discernir lo que en su contenido hay de verdad y de falsedad.

El mismo Concilio y los Papas —desde León XIII, Pío X hasta Pío XI, Pío XII, Juan XXIII y Paulo VI—, quieren que en estas Universidades los estudios de filosofía y teología estén organizados bajo la luz, los principios y la inspiración de la doctrina de Santo Tomás.

6. — El tomista debe tener conciencia de la vigencia de su sistema y no temer ser tildado de anticuado

*Los teólogos y filósofos neomodernistas, enquistados en la Iglesia, han lanzado una ofensiva de descrédito del tomismo, al que tildan de anticuado y superado por la filosofía moderna y contemporánea.*

Tales reproches se fundan en una ignorancia del auténtico tomismo y en un conocimiento superficial de los sistemas actuales de filosofía, cuyos errores esenciales —como el inmanentismo— desconocen; cuando no en actitudes inconfesables que pretenden cambiar la doctrina de la Iglesia misma.

Desgraciadamente tales denuestos logran ejercer influencia en no pocos tomistas, que, sin dejar de serlo, llegan como a tener un complejo de inferioridad por ser tales, y presentan su doctrina, a las veces, casi como quien está pidiendo disculpa de ella.

El tomista, que conoce a fondo su doctrina, no ha de tener miedo de estos fútiles insultos, fundados en la ignorancia o en la malicia, y con un sano orgullo de estar en posesión de la verdad, ha de demostrar con vigor todo lo contrario: que sólo es el verdaderamente actualizado, porque es capaz de ofrecer una solución siempre viva y verdadera a los problemas más acuciantes de la filosofía y de la cultura de nuestro tiempo.

Lejos de “complejos”, ha de experimentar la gran satisfacción de ser tomista, y presentarse sin miedo para ofrendar una solución verdadera —siempre iluminada por la evidencia de la inteligibilidad del ser trascendente— para

*cada problema —antiguo o nuevo— que le proponen el mundo y la cultura actuales.*

*Lo que ha de cuidar el tomista de hoy, eso sí, es lograr una expresión renovada y actual de la verdad perenne, alcanzar una concepción y formulación nueva y comprensible al hombre de hoy, en una palabra trasvasar la verdad de siempre en formulaciones comprensibles al hombre de hoy.*

*Con esta salvedad, y con esa actitud de humildad y de sometimiento de su inteligencia al ser o verdad trascendente, el tomista ha de tener la conciencia clara del vigor y actualidad perenne de su doctrina, y a la vez, un santo orgullo de estar en posesión de un conjunto de principios orgánicamente sistematizados, con que ofrendar generosamente cabal respuesta a las inquisiciones e inquietantes dudas y problemas del pensamiento y del hombre de nuestro tiempo.*

MONS. DR. OCTAVIO NICOLÁS DERISI



## LA PHYSIS Y LO DIVINO

### I — LA PHYSIS

#### 1 — Introducción:

Las reflexiones que siguen forman parte de un estudio más amplio que podría titularse *Etapas de la filosofía griega hacia la Transcendencia*. Poco a poco se va abriendo paso entre los historiadores la convicción, profesada ya por muchos Padres de la Iglesia, de que existía en el pensamiento heleno una convergencia interna, natural hacia la Transcendencia cristiana. Como en compensación, se han levantado últimamente inesperados ataques contra esta visión unitaria de la cultura de Occidente, intentos de descubrir en el seno de esa cultura incompatibilidades originarias el centro de las cuales sería la concepción de la Divinidad y del hombre<sup>1</sup>. Nuestro estudio tiene la pretensión de detectar en la historia de la filosofía griega algunas ideas metafísico-teológicas que serán receptoras por connaturalidad de elementos importantes de la teología cristiana, algo así como la preparación intrínseca, natural, del “oleaster” para el injerto del retoño divino de Cristo. Por ahora hemos estudiado con esta intención tres momentos privilegiados del filosofar griego: El primer despertar de la filosofía; el pensamiento platónico y la filosofía aristotética. Sin ideas preconcebidas, o tal vez con ideas contrarias al principio, hemos encontrado un verdadero *pathos* divino como su principal propulsor, el cual impele al pensamiento a buscar un Fundamento último, absoluto para la vida del hombre; fundamento que es declarado antes que nada *divino* y que sin tener las nítidas características —es ridículo sólo pensar que pudiera tenerlas— de la Transcendencia cristiana medieval, las preanuncia.

---

<sup>1</sup> De un lado H. DUSSEL, *Caminos de Liberación latinoamericana, Humanismo semita, El Dualismo en la antropología de la Cristiandad, etc.*, inspirándose en Tresmontant y Lévinas acusa a la filosofía griega no sólo de immanentismo metafísico, divinización del cosmos, ahistoricismo y dualismo, sino también de ser el fundamento de todo el imperialismo. Por el lado opuesto N. DE ANQUIN, *Ente y Ser, Antropología de los tres hombres históricos, Los griegos y el problema de la demostración de la existencia de Dios, De las dos inhabitaciones del hombre, etc.*, rechaza de la filosofía toda posible influencia bíblica y pretende prevenir al hombre (americano) contra un exagerado trascendentismo y dualismo que provendrían del hebraísmo u orientalismo. Ambas interpretaciones, contradictorias, entre sí, resultan de una consideración simplificadora y apresurada de los datos históricos.

Presentamos ahora una parte del primer momento o etapa histórica. El sentido de la filosofía naciente ha sido objeto de múltiples discusiones. Desde las clásicas exposiciones naturalistas, cuyo prototipo es J. Burnet, hasta la mística de K. Joël hay una gama muy variada en la que no falta ni la marxista de Thompson o la de tipo profético de contra-reforma de Peterich<sup>2</sup>. La filosofía en su primer amanecer encierra ya germinalmente su despliegue ulterior y así en su mismo origen es múltiple, esencialmente polivalente y es empequeñecerla ver sólo uno u otro aspecto de ella, pero, más allá de sus varias caras tiene un sólo espíritu que es teológico, una intención fundamental, que es proyectar al hombre hacia lo último, hacia lo absoluto. Un estudio de la teología de los primeros pensadores debe comenzar por encontrar el sentido originario de esa filosofía, y después encarar su teología. En ella señalaríamos estas tres partes:

I — Crítica a la teología olímpica tradicional.

II — Admisión de los dioses tradicionales (o no).

III — Elaboración de un nuevo concepto de la Divinidad, origen de todas las cosas<sup>3</sup>.

Lo que sigue constituiría tan sólo la tercera parte y lamentamos que el corto espacio de que disponemos no permita una breve exposición del desarrollo general de la filosofía-metafísica, cuyo meollo teológico queremos extraer. Advertimos que el período estudiado aquí es el que, preanunciado por Hesíodo, comienza propiamente con la escuela milesia y termina en Parménides. Hay un proceso orgánico durante esta época que puede denominarse la emersión de la *PHYSIS* o del ser. Los albores de la filosofía, los orígenes se cumplen aquí. Después, las perspectivas y los conceptos se trastruecan. Los filósofos postparmenídeos están en otro día histórico, su *PHYSIS* no es ya la de los primeros pensadores, y es entrar en una serie de equívocos estudiarlos como si fueran un movimiento homogéneo bajo el común nombre de presocráticos. La marcha histórica de la reflexión metafísica en el período que analizamos, la vemos así. Suponiendo que la filosofía es la búsqueda de la razón de ser, la conciencia de que las cosas tienen una razón suficiente, surge por una parte contra el período previo, representando por la cosmogonía de Hesíodo, que pretende que el Caos, el no-ser es el principio y origen de todo. Partiendo desde aquí:

1 — Los milesios afirman con la *PHYSIS*, Principio único de todas las cosas y de plena positividad la inanidad de la nada como origen de los entes.

<sup>2</sup> K. JOËL, *Der Ursprung der Philosophie aus dem Geiste der Mystik*, 1903; *Geschichte der Antike Philosophie*, 1921. E. PETERICH, *Die Theologie der Hellenen*, 1938; *Vom Glauben der Griechen*, 1942.

<sup>3</sup> Hay importantes estudios sobre la teología presocrática, pero el tema no está agotado. Generalmente son parciales: o analizan la nueva idea sobre lo divino que aparece con la filosofía o destacan preponderantemente la relación negativa con la religión tradicional olímpica.

2 — Los pitagóricos reinciden en cierta forma en el período mitológico pues, si bien ponen como primer Principio el Uno-Límite admiten junto a él lo indeterminado (vacío o no-ser).

3 — Heráclito señala junto a la razón de ser de la “physis-logos” la presencia en distintos niveles del no-ser.

4 — Parménides reacciona contra los pitagóricos y posiblemente contra Heráclito, afirmando categóricamente la absolutez del ser, intuyendo con claridad su plena y única autosuficiencia y la consiguiente exclusión de su ámbito de todo no-ser<sup>4</sup>.

Bajo estas nervaduras metafísicas discurre el pensar de los filósofos primeros y especialmente sostenidos por ellas van cristalizando los primeros conceptos teológicos. Su teología no se reduce a una crítica de las malas costumbres y del antropomorfismo de los dioses olímpicos. Si ella es, como pensamos, el centro de su especulación, no se puede quedar en ese momento negativo, da un paso adelante de gran importancia, reelaborando la concepción misma de la Divinidad. Este nuevo pensamiento sobre lo que es Dios será para ellos Dios y lo Divino por excelencia, y al respetar lo esencial de la tradición religiosa admitiendo dioses o patronos oficiales para las esferas humanas o de la naturaleza, los pondrán en relación de dependencia y subordinación ontológica respecto de la Deidad por antonomasia. El reconocimiento de un Dios máximo dentro de la turbamulta de los gloriosos olímpicos es algo que ya apuntaba en la conciencia helena, visible en los mismos poemas homéricos. El imperio universal de “Zeus” es algo que no se discute; él es el rey del universo, quien dirige su máquina y gobierna de una manera eficaz el mundo de los hombres, de las cosas y de los dioses. Por otra parte la tradición religioso-popular tiene sus cosmogonías y teogonías; pero, en ellas lo que aparece como Principio no es luego lo que se erige como divinidad máxima. Zeus no es el Caos, ni el Océano, ni la Noche de las primeras cosmogonías... El giro esencial que dará la filosofía naciente consistirá en considerar consciente y explícitamente al ser más noble o más alto ontológicamente como Principio único y fundamento verdadero de todo y erigirlo a la vez como la Divinidad sin más. Si esto fue alguna vez contenido de una tradición (o revelación) perdida en la lejanía de los tiempos estaba perdida en la confusión de los relatos mitológicos griegos, y en este caso los primeros filósofos vuelven a la tradición originaria y la tematizan al nivel de la conciencia y especulación racional.

## 2 — *La physis según las interpretaciones modernas:*

Después de la afirmación precedente caemos en el vórtice oscuro de la cuestión que nos ocupa: es bien sabido que lo Divino para los presocráticos es

<sup>4</sup> Para el primer punto cf. *La ascensión de las cosas desde la nada en la teogonía de Hesíodo*, SAPIENTIA, 1973, n. 109, pp. 169-179.

la PHYSIS; pero, no es nada fácil conocer con cierta exactitud qué entendieron ellos por PHYSIS. Así, damos por supuesto y por punto de partida (después volveremos sobre esto) la identidad entre *Natura* y Deidad, para los primitivos filósofos, al menos “para su mayoría”, como dice el conocido testimonio de Aristóteles<sup>5</sup>. Pero, repetimos: éste debe ser el punto de partida no de llegada. Pensar que cuando se ha dicho que para aquellos filósofos Dios era la Naturaleza se ha dicho todo es una gran simplicidad. No se añade mucho cuando se coloca aquel venerable pensamiento en la óptica espinozista del *Deus sive Natura*. Y, sin embargo, es un esquema repetido y que se vende por auténtico y propio de los más viejos pensadores el que reduce la PHYSIS al conjunto de todos los entes, tal como se dan por sí mismos y enlazados en un último elemento común (el cual sería más propiamente lo Divino). La Natura así concebida es un todo completo, necesario, eterno... en el que las cosas se suceden en un proceso de eterna circularidad. Tal es *Deus sive Natura*. Hay que decir que tal ecuación: entes Natura = Dios ha ejercido siempre una gran seducción; pero, como la mayoría de las seducciones termina siempre en grandes embrollos. Las cosas son más complicadas desgraciadamente. Y para empezar a tratar de la PHYSIS es oportuno recordar la advertencia de Heráclito: “La PHYSIS ama ocultarse” (Frag. 123).

Decimos, pues, que para entender la Natura como la Divinidad es indispensable comenzar por entender qué se quiso decir con esa palabra PHYSIS. Ella es de la más alta importancia para toda la filosofía. Con razón ha visto Heidegger en ella la revelación del Ser mismo. Pero PHYSIS no tiene sólo las dificultades de todos los conceptos límites y transcendentales, sino además la de metamorfosearse y escurrirse, cuando no volatilizarse en múltiples significaciones emparentadas entre sí que pueden comprobarse discrónica y sincrónicamente. Nos sucede algo similar a lo que le pasa al oyente que es abrumado en la profundidad de un valle por la multitud de los ecos que provienen de una sola vez. La PHYSIS, tal como aparece en los documentos, tiene desde el principio un uso multívoco. Y esto no sólo sucede en el ámbito filosófico sino también fuera de él. Es de suma importancia tener esto bien presente para no forzar el pensar de los filósofos. Pero siendo esto muy verdad y presupuesto metodológico indispensable, no es menos verdad que para los primeros filósofos Natura tiene *un sentido principal* y fundamental (centro de referencia de los demás), sentido tras del cual especialmente van y que los hace “physiologos”, especuladores de la PHYSIS. Este es el significado que primordialmente nos interesan conocer.

Es un empeño común a los historiadores de la filosofía helena el entender, exponer, explicar este sentido. La Natura representa sin duda el centro de la reflexión filosófica naciente. Y junto con los historiadores generales de la filosofía los especialistas se abocaron rigurosa y meticulosamente a esta tarea. Recordemos los resultados principales de estas investigaciones, repetidas aquí

---

<sup>5</sup> *Phys.* III, 4, 203 b 7.

y allí en exposiciones generales<sup>6</sup>, y que nos interesa tener presente. E. Hardy<sup>7</sup> comienza por determinar el uso originario de la palabra que parece referirse inmediatamente al conjunto de los fenómenos que nos rodean, para pasar a significar más propiamente el sustrato de las cosas, lo que es intrínseco a ellas y al mismo tiempo el principio de su aparecer y fenecer. Esta noción de la palabra estudiada sería ya detectable en el viejo Tales. E. Gomperz<sup>8</sup> inclina más todavía la Natura hacia este sentido fundamental, que sería una materia primordial *ex qua* o protoelemento de todos los entes. J. Burnet<sup>9</sup> es de la misma opinión y acentúa el carácter de indestructibilidad y permanencia del sustrato. Pero, también en los comienzos del siglo, M. W. A. Heidel<sup>10</sup> en un estudio magistral señalaba las exageraciones y unilateralidad de tales interpretaciones y ponía en relieve el significado que él veía como primario y original: la generación universal como proceso de devenir y perecer de todas las cosas. El libro de A. Rivaud<sup>11</sup> intenta abrazar las dos significaciones; pero, aunque admite que la palabra *PHYSIS* "es el elemento permanente de cada cosa" (p. 262) esta permanencia trata de entenderla según la tesis esencial de su estudio, no como una materia o sustancia, sino como "el orden general o universal de los ritmos" del devenir de las cosas (sobre todo en las *Conclusions* de las págs. 454 y sigts.). W. B. Veazie<sup>12</sup> es aun más tajante contra las opiniones que centran la Natura en una "sustancia permanente e inmanente". Para él es antes que nada el principio, el primer motor siempre móvil fuente originaria del hacerse de las cosas. H. Leisegang<sup>13</sup> aunque concluye reproduciendo el esquema de significaciones que proponía Heidel respecto al período presocrático, antes había establecido que "La *PHYSIS* en el lenguaje filosófico que se estaba formando es lo que detrás de los fenómenos externos es como su verdadera causa (*Ursache*) y su consistente propio y esencial ser" (p. 1123). R. Mondolfo<sup>14</sup>, en su extensa y erudita nota sobre la filosofía presocrática a la traducción no concluida de la gran historia de Zeller, pone especial interés en vincular la Natura presocrática a las representaciones mítico-religiosas: en ambos la Natura es el proceso universal del devenir que tiene en sí mismo el

<sup>6</sup> Síntesis muy útiles ofrecen: R. MONDOLFO en su nota a la traducción italiana de la Historia de ZELLER, *La Filosofia dei Greci*, 1950, p. 27 y sigts. A. MANSION, *Introduction a la Physique aristotelicienne*, 1945, p. 53 y sigts. R. PANIKER, *El Concepto de Naturaleza*, 1951; y especialmente, H. LEISEGANG en el artículo "physis" de la *Realencyclopaedie der classischen Altertumswissenschaft*, PAUL-WISSOWA, t. 39, col. 1129 y sigts.

<sup>7</sup> E. HARDY, *Der Begriff der physis in der griechischen Philosophie*, 1884, p. 13 y sigts.

<sup>8</sup> E. GOMPERZ, *Los pensadores griegos*, I, cap. I.

<sup>9</sup> J. BURNET, *La Aurora de la Filosofía griega*, intr. VII.

<sup>10</sup> M. W. A. HEIDEL, "Peri Physeos. A Study of the conception of Nature among pre-socratics", en *Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences*, 1910, v. 45.

<sup>11</sup> A. RIVAUD, *Le Problème du Devenir et la notion de Matière*, 1906.

<sup>12</sup> W. B. VEAZIE, "The Word Physis", en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, mai 1926, p. 3 y sigts.

<sup>13</sup> H. LEISEGANG, "Physis", en *Realencyclopaedie der class. Wissen.*

<sup>14</sup> R. MONDOLFO, nota citada arriba en *Filosofía dei Greci*.

principio de producirse. A. Mansion<sup>15</sup> se esfuerza en encontrar la noción de PHYSIS de Platón y Aristóteles ya en los presocráticos: en unos y en otros significa la cadena siempre móvil del emerger de las cosas, para unos y otros éste es el objeto del estudio de la Física. Pero, añade Mansion, en este intento de explicar el devenir cósmico o el cosmos que es esencialmente devenir y movimiento, es fundamental determinar sus principios; sólo partiendo de estos principios se puede asignar una explicación conveniente. R. Paniker sintetiza las diferentes direcciones semánticas<sup>16</sup>. Natura no sólo significa la totalidad de los fenómenos, sino también la materia primitiva de la que proceden y los modos o leyes del devenir en general. Además la PHYSIS aparece como la auténtica realidad de las cosas, ella deja atrás lo inmediato y apariencial para referirse a lo que verdaderamente es. Para N. De Anquin<sup>17</sup>, que insiste reiteradamente en la total inmanencia metafísica de la visión griega del ser, la Natura no es más que el primer nombre de esta inmanencia, y si es principio del movimiento, es principio no sólo intrínseco a la realidad, sino principio de "movimiento o acción inmanente" tan sólo: "La naturaleza concebida intrínsecamente, ejerciendo una acción inmanente, estaba dentro de la más pura tradición griega" (p. 90). Para terminar con este recuento sinóptico recordemos las significaciones que W. Kranz, en el "Wortindex" del conocido *Fragmente der Vorsokratiker*, nos presenta. Según él, las significaciones fundamentales de la PHYSIS son estas tres: 1) *Entstehung*, esto es origen, generación, nacimiento; 2) *Naturkraft - anlage*, que él mismo traduce por *natura creatrix*, que equivale a primer Principio productor y originante; 3) *Wesen (rerum natura)*, esencia, aquello que una cosa es primera y verdaderamente. Estos sentidos, en cuanto están basados en el recuento total de los documentos presocráticos, son de máximo valor.

### 3 — Irreductibilidad de la physis a los entes:

La síntesis que antecede nos puede servir de panorama general en el cual son bien visibles las direcciones interpretativas principales. Nosotros repensaremos por nuestra cuenta la cuestión pero ciñéndola al período que nos hemos fijado y no a todos los presocráticos como suele hacerse. Para lograr descubrir el sentido fundamental de la PHYSIS es necesario partir de su relación con los entes. Podrá parecer una perogrullada, pero no siempre se le da la importancia que tiene este punto de partida. Y, sin embargo, en esta relación en este haberse de la Natura con las cosas es en donde se manifiesta su esencia. No queremos decir que se agote en esta relación; puede ser que sí, puede ser que no, pero, aquí está el lugar de su manifestación.

<sup>15</sup> A. MANSION, *op. cit.*, p. 65.

<sup>16</sup> R. PANIKER, *op. cit.*, pp. 109-112.

<sup>17</sup> N. DE ANQUIN, "Acción inmanente y acción transitiva en el concepto aristotélico de Naturaleza", en *Ente y Ser*, p. 88 y sigts.

Con esto estamos suponiendo ya entre la Natura y los entes cierta distinción. Esto parece que queda fuera de discusión. Aún en una lectura cerradamente monista de Parménides las cosas se manifiestan a la “doxa” como algo diverso de la PHYSIS. Pero, ya el simple planteo de la cuestión abre esta dualidad: se trata de explicar las cosas (llámense fenómenos, devenir, realidad sensible...) y para ello se recurre a la PHYSIS, que es necesariamente “toon ontoon”, de los entes. Así es necesario comenzar por apuntar que tanto los fragmentos como los testimonios no permiten identificar ni absorber adecuadamente en la Natura los fenómenos o entes, así se los englobe en una totalidad o cosmos. Y esto, no sólo en un plano gnoseológico, sino además en el plano ontológico y sobre todo en él. Un sentido de la palabra PHYSIS es el de *ser verdadero* (*Wesen*, como documenta el mencionado *Wortindex* de Diels-Kranz), que se contrapone al ser en sentido imperfecto o impropio. Es la PHYSIS (naturaleza) que equivaldrá a la “ousia-eidos” de Platón, al “to ti” (“en einai”) de Aristóteles, a la *essentia* o *quidditas* medieval. Es verdad que contra un conocer inmediato, inauténtico, “doxatico” ya los primeros pensadores propugnan un conocimiento verdadero. El primer fragmento de Heráclito, que es tenido generalmente como introducción de su obra, destaca especialmente este doble nivel: el conocimiento del “logos” o por el “logos”, conocimiento de la naturaleza de las cosas, y el conocimiento de los inexpertos y como durmientes. La división en la escuela de los pitagóricos entre “Matemáticos” y “Acusmáticos” sugiere también este doble nivel de penetración en la realidad, y Jenófanes no se cansa de ponderar las imperfecciones y limitaciones del conocer humano frente al conocimiento verdadero que tiene la divinidad (A, 34; 35; 38) <sup>18 19</sup>. Pero, este conocimiento verdadero (de la PHYSIS) no se orienta tanto a captar la “esencia particular” de cada cosa cuanto a determinar su principio real, unificador y coordinador en el todo, que es su verdadera razón de ser. Diríamos que el conocimiento de la “doxa” que hay que superar no se realiza y termina dentro de la cosa, sino yendo más allá de la misma, trascendiéndola.

Aun quedándonos tan sólo en el plano físico y cosmológico parece evidente que la Natura que propone la filosofía en sus albores traspasa los límites de la singularidad de cada ente y de la totalidad de todos ellos. Más todavía: aunque concediéramos que la PHYSIS es la estofa o la materia indestructible del cosmos, no puede negarse que tal materia no se circunscribe o acaba con el cosmos, sino que lo rebasa física o espacialmente en forma ilimitada. Ahora bien, tales aserciones físicas tienen una necesaria proyección ontológica o implican una verdadera distinción real. Veámoslo un poco más en particular.

a) Este ir más allá, esta transcendencia es tal vez la característica primera con que la PHYSIS se manifiesta cuando es pensada por primera vez en la es-

<sup>18</sup> W. KRANZ, t. III de *Fragmente der Vorsokratiker*, p. 464.

<sup>19</sup> Si no se da otra expresa referencia, los documentos de los presocráticos son los coleccionados por E. DIELS en su citada obra revisada por W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 10a. ed., 1960.

cuela de Mileto. La penuria de los documentos respecto de Tales no es en este punto una indigencia total. La afirmación repetida de Simplicio<sup>20</sup> de que la “arche” de Tales es ilimitada, que su Agua primordial es infinita en magnitud está del todo en acuerdo con sus sucesores en la escuela. El testimonio de Aristóteles sobre Anaximandro, en el cual se dice que el Infinito “lo abraza todo y todo lo gobierna”<sup>21</sup>, lo repite la doxografía de Aecio, casi con las mismas palabras respecto del Pneuma de Anaxímenes<sup>22</sup>. ¿Qué quiere decir que el Infinito sin más (“apeiron”), una “arche” infinita líquida o aeriforme “rodee y sustente”, como traduce Mondolfo el verbo “periechei”<sup>23</sup>, y gobierne el todo? Hay aquí dos términos que se contraponen, uno de carácter activo y otro de carácter pasivo; de una parte está el “apeiron” y de otra el “olon ton kosmon o panta”. Al primero le corresponde (al menos) circunscribir, mantener en sus límites y en su lugar y además dirigir, y al otro estar en ese lugar y ser dirigido. No puede hablarse de identidad. Y esto se verá más claramente si se recuerda la imagen cosmológica de los milesios: en ella el Infinito queda fuera necesariamente del universo. Según Aecio ya Tales concibió el mundo al modo de una esfera de cinco zonas o círculos<sup>24</sup>. El mismo doxógrafo nos dice que para el filósofo el mundo es único. Los testimonios cosmológicos sobre Anaximandro son relativamente numerosos y extensos y permiten reconstruir bastante tanto su cosmogonía como su cosmología. Para nosotros no es eso muy importante, pero sí señalar que para este filósofo también nuestro mundo es esférico, cerrado y completo en sí mismo, y es como el prototipo o del todo similar a los indefinidos mundos que coexistirían en los espacios. Anaxímenes cree explicar mejor las cosas con una semiesfera, “un casquete que gira sobre nuestra cabeza”, como refiere Hipólito<sup>25</sup>. En todos los casos la forma o figura del universo es bien determinada (esférica o semiesférica) y bien delimitada (Anaximandro calcula incluso sus medidas) y ella termina en el círculo de las estrellas fijas “clavadas como clavos de fuego a la esfera cristalina”, según Anaxímenes<sup>26</sup>. Ahora bien; es claro que el Infinito (es decir: lo que no tiene límites), y que rodea este universo u otros universos no puede encerrarse en los términos de las esferas o de la esfera cósmica. Pretender tal cosa es hacer una identidad imposible entre un ser o sustancia, cuya primera característica es la ilimitación, la inmensidad y la mensura o límite preciso de una esfera.

b) Las concepciones de los pitagóricos tienen un grado mucho mayor de sutileza. Con todo su problema es el de la *physis* y los entes, como lo era para

<sup>20</sup> *Phys.* 23, 21.

<sup>21</sup> *Phys.* III, 4, 203 b 13. Más abajo nos referimos más en particular a este texto aristotélico que expresa ideas comunes a toda la escuela de Mileto.

<sup>22</sup> *DIELS*, B, 1.

<sup>23</sup> R. MONDOLFO, *op. cit.*, “Nota sulla genesi e i problemi della cosmologia di Talete, 7) la *physis* che avvolge e governa”, p. 132 y sigs.

<sup>24</sup> *DIELS*, A, 13.

<sup>25</sup> *DIELS*, A, 7.

<sup>26</sup> *DIELS*, A, 14.



los jónicos. Y también para ellos la Natura, el Principio desborda la finitud de las cosas y del cosmos. El descubrimiento del espléndido mundo de las matemáticas y la subsiguiente absorción de toda la realidad en él complicaron no poco el problema de los principios de las cosas. A pesar del gran poder sintético y de la gran lucidez de Aristóteles, su exposición sobre el pitagorismo no deja las cosas del todo claras. Si el ser equivale a la cantidad, los principios del ser son los principios de la cantidad. Y como los principios de la cantidad son los números, éstos y no otros son los principios del ser y como toda cantidad es esencialmente número, todo ser es esencialmente número. Pero, ¿cuáles son los principios de los números? Aquí aparece otra gran intuición pitagórica: los principios del número son lo Determinado (o Límite) y lo indeterminado (indefinido o pluralidad). De lo Determinado y de lo indeterminado —prosiguen los pitagóricos— procede el uno y del uno proceden todos los números, es decir todas las cosas. Esta síntesis que tomamos casi literalmente el capítulo quinto del libro alfa de la Metafísica, parece entrar en colisión con otros testimonios de la doxografía en un punto importante: en contra de lo que se dice aquí el Uno sería del todo equivalente al Límite (“peras”), y por ende, no sería el uno el primer engendrado, sino el primer engendrante. Zeller se esfuerza en demostrar que esta sublimación de lo uno a Primer Principio y su identificación con la Deidad es una derivación posterior y una contaminación con el platonismo y estoicismo. Así la referencia de Diógenes Laercio, que utiliza a Alejandro Polyhistor<sup>27</sup>, para el gran historiador alemán demuestra una influencia incluso del judaísmo alejandrino lo mismo que del estoicismo, como lo denotaría la terminología empleada (materia, causa...). Pero, el mismo Mondolfo, en la traducción y actualización de la obra de Zeller, acepta con otros autores, el mencionado testimonio. Así también Diels, en sus *Fragmente* no ha dudado en mantener la noticia en cuestión, advirtiendo con toda razón que aunque se puede aceptar la presencia de una terminología posterior y estoica, esto no es óbice para comprobar a través de ella un pensamiento mucho más antiguo<sup>28</sup>. Por otra parte, Zeller deja de lado las referencias aristotélicas que no concuerdan plenamente con el esquema propuesto en el pasaje citado de MA, 5, 985 b 23 y sigts.: Límite-ilimitado, uno, números. Lo cierto es que en el mismo capítulo el Estagirita nos dice que para los pitagóricos “el Límite es el Uno” (ib. 987 a 15 y también Et. Nic. I, 4, 1096 a 5). Lo cual lleva a comentar a Kirk-Raven: “Como claramente se deduce de las frases *la unidad misma y en la columna de los bienes*, la Unidad y la Bondad no son manifestaciones del Límite, sino que cada uno en su propio campo son verdaderos sinónimos suyos: la Unidad en la aritmética y Dios en la ética desempeñan la función de principios primarios”<sup>29</sup>.

<sup>27</sup> DIOG. LAER. *Vita Phil.* VIII, 24 y sigts.

<sup>28</sup> DIELS, *op. cit.*, I, p. 448; “An einigen Stellen ist die stoische Terminologie eingemengt: aber es ist kein Grund, den Inhalt zu verwerfen (mit Zeller und anderen)”.

<sup>29</sup> G. S. KIRK y J. E. RAVEN, *Los Filósofos presocráticos*, p. 339.

Esta visión metafísico-matemática puede confirmarse en su manifestación cosmológica. Aunque los textos son aquí particularmente oscuros, según el mismo Aristóteles lo reconoce (MM6, 1080 a 20), puede reconstruirse con cierta verosimilitud la explicación cosmogónica de la escuela y ver cómo funcionan en ella los principios. El Estagirita nos refiere: "No podemos dudar si los pitagóricos admitían o no generación para los seres eternos. Pues, dicen claramente que formado el uno, inmediatamente parte de él cercana a lo indeterminado comenzó a ser arrastrada dentro, circunscripta por el Límite a partir de planos, de superficies o de un germen de algo que no saben expresar"<sup>30</sup>. Y en la Física: "Los pitagóricos afirman que el vacío existe y que el aliento y el vacío (equivalentes a lo indeterminado) se introduce dentro del mismo cielo, como si éste lo inhalara, y el vacío separa las naturalezas, siendo éste de por sí separador y distinguidor de los seres"<sup>31</sup>. Los testimonios se refieren a la constitución de nuestro universo, a la conformación del orden presente de las cosas, cuyos inicios serían así: primeramente se forma el uno, que es la realidad cósmica constituida como un solo individuo, ésta aspiraría el vacío o lo indeterminado que la circunda y con esto comenzaría el proceso de división y distinción de todos los entes. Los textos nos hablan de cómo se formó la unidad cósmica en medio del vacío indeterminado, pero no de la formación de este vacío ni de su correlativo positivo, el Límite, al que en otros lugares se lo llama el Uno. Este es el primer principio al que nunca se le asigna generación; por el contrario es él quien mediante el vacío conforma el uno que es el universo, el cual, como un germen se desarrolla en toda la universalidad presente. Y así como el vacío indeterminado trasciende el cosmos, mucho más lo trasciende el Uno-límite (que no puede confundirse con el uno que es el mundo).

No hay que dejarse inducir a error por las expresiones aristotélicas sobre el carácter "material y formal" de los principios pitagóricos. Los números son cosas y las cosas son números, y los números son en último término pluralidad y unidad, límite e ilimitación. Pero, ni los números, ni mucho menos los Principios (Limitado - ilimitado) se agotan en una inmanencia empírica. En primer lugar, un mismo número es a la vez diferentes cosas (el uno es el cosmos, el punto, la semilla, el alma, el fuego... El dos es la línea, la opinión..., etc.). Además, la afirmación aristotélica "para los pitagóricos los entes son imitación de los números"<sup>32</sup> introduce necesariamente un doble plano: las cosas del mundo (números imitantes) y los números modelos o arquetipos. Pero, si la relación número-cosa se presta a interpretaciones diversas<sup>33</sup> no creemos que pueda existir discusión respecto de los supremos principios, el Límite y lo indeterminado. La especulación pitagórica hace el gran descubrimiento de que toda esencia es pluralidad y unidad, estructura y elementos (y esto resplan-

<sup>30</sup> M N, 3, 1091 a 12.

<sup>31</sup> Phys. IV, 6, 213 b 22.

<sup>32</sup> M A, 6, 987 b 11.

<sup>33</sup> Cf. J. BURNET, op. cit., p. 351; RIVAUD, op. cit., p. 204. ROBIN, *La Pensée grecque*, 69. D. ROSS, *Aristotle's Metaphysics*, I, 163.

dece especialmente en el número); pero su afán no es simplemente descriptivo, sino sintético y metafísico; como los jónicos con los que están emparentados se colocan en la perspectiva de los principios originantes de las cosas y con el realismo ingenuo de aquella época erigen en Principios trascendentes y divinos, a lo que descubren como constitutivo intrínseco universal de los entes.

Se puede concluir que la tradición pitagórica que hace al Uno-Límite más allá del mundo y Dios (muy similar en esto al Infinito circundante jónico) tiene sus más antiguas raíces en la escuela aunque después converja al platonismo y fluya entremezclada con el neoplatonismo. La discusión de Zeller deja en pie esto, o mejor lo pone de relieve: Hay una tradición doxográfica constante y convergente a esta interpretación. Mencionando sus últimos anillos, esta cadena está formada por los grandes comentadores bizantinos, representados sobre todo por Simplicio y se une inmediatamente a las últimas luminarias griegas Proclo, Damascio, Yámblico, Porfirio y a los primeros escritores cristianos, Atenágoras, Hipólito, Justino, Epifanio, Clemente, y luego con Plutarco, Moderato, Sexto Empírico, Diógenes Laercio, Alejandro Polyhistor, y mediante éstos a la doxografía que proviene de Teofrasto y del mismo Aristóteles. No puede negarse valor a una corriente tan firme y homogénea para atenerse cerradamente a un texto de Aristóteles, que debe completarse con otros del mismo autor. Sin negar que corrientes posteriores hayan influido en una versión y categorización más precisa y explícita, se puede afirmar que la visión pitagórica más antigua concebía los Principios no sólo inmanentes, sino también trascendentes, y ponía como Principio supremo al Uno-Límite, más allá del uno cósmico y de todo número y anterior a toda procesión<sup>34</sup>.

c) La actitud visiblemente orgullosa de Heráclito se puede explicar por la conciencia que tiene de sus propios tesoros metafísicos. Es un filósofo jónico, de la misma línea de los milesios; pero, éstos parecen niños al lado del filósofo de Efeso. Y tanto ha crecido en pocas generaciones la filosofía que él bien puede llamar “palabrerías” no sólo a las elucubraciones de Hesíodo o Hecateo, sino también a las de Jenófanes y Pitágoras. El develamiento de que la esencia de cada cosa es no ya un “número” (unidad y pluralidad) sino un “logos”, una equilibrada medida racional de fuerzas opuestas (como el arco y la lira) lo integra y completa Heráclito con la afirmación de que cada cosa o “logos” singular se remite al gran “logos” cósmico. La “oposición activa” (“polemos”) que es el corazón de cada ente, internamente es empujado a convertirse en su contrario, y esta resolución incesante de unos en otros forma la más grande y circular armonía: un “logos” omniabarcador de todos los procesos mundanales. En el hombre este “logos” debe hacerse consciente (aunque pocas veces lo alcanza, protesta Heráclito): debe reconocerse inserto en la Ley universal, y su pensar, su decir y todo su actuar tienen que obedecer a esa Ley o “logos” y toda norma o ley humana que quiera tener sentido debe apoyarse en esa Ley

<sup>34</sup> Para toda esta discusión cf. E. ZELLER, *La Filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, trad. de R. MONDOLFO, vol. II, p. 457 y sigts.

única, sobrehumana y divina. Y aquí llegamos a nuestra pregunta: ¿el “logos”, que es la esencia de cada cosa y que crece en el “logos” universal, inmanente al mundo, se consume del todo en esta función interna constitutiva y rectora del devenir mundanal? ¿Este “logos”, que es la *physis* heraclíteo, no es más que eso: razón inmanente al mundo? Hay que responder que los fragmentos no permiten tal afirmación: Del “logos” individual y del “logos” universal el filósofo asciende directamente a “lo Uno, lo único sabio y prudente que quiere y no quiere ser llamado “Zeus” (Frag. 32), a quien Jaeger llama “el conductor personal de todo”<sup>35</sup>. El “logos” heraclíteo, en consonancia con “las tres partes” que la tradición asignaba a su libro<sup>36</sup> se expande en tres círculos concéntricos: el cósmico, antropológico y divino<sup>37</sup>. Y no es claro cuándo un fragmento y un pensamiento pertenecen a uno u otro. Pero, esto no impide que aparezca en forma suficientemente nítida que para el Efesino: el “logos” o “la Ley Divina, en la que se nutren todas las leyes humanas y a las que domina, *las trasciende*” (Frag. 114, reflexiónese sobre los términos que emplea: “*Exarkei kai periginetai*”). Y no sólo nos dice que la Ley divina domina y trasciende todas las leyes humanas, sino que además es algo “separado”, usando el término que Platón retomará para indicar la transcendencia del subsistente del Mundo Ideal y con la que Aristóteles señalará la distinción de su Motor Inmóvil respecto de las cosas sensibles. Tiene razón Fraenkel al indicar que Heráclito es más explícito que Jenófanes en la separación de Dios del universo, y anuncia la diversidad entre el cosmos y un Principio inteligente y personal que aparece en forma incuestionable a partir de Anaxágoras<sup>38</sup>. El fragmento capital dice así: “Ninguno de los discursos que escuché llegó a esto: a conocer que lo sabio es distinto (separado) de todo” (Frag. 108). Aquí “lo Sabio” representa lo mismo que en el mencionado frag. 32: “Lo Uno, lo único Sabio quiere y no quiere ser llamado «Zeus»”. Lo Sabio es la Sabiduría, según se ve en el frag. 41: “Uno solo tiene Sabiduría («en gar en to sophon»), el que posee el conocimiento que rige todo a través de todo”. El “logos”, Ley divina o Sabiduría son tres nombres de la misma realidad separada y subsistente y ella se identifica con el Fuego primordial y originante.

La determinación de la naturaleza de este Fuego encierra dificultades. Así la interpretación de que el Fuego heraclíteo no es más que un símbolo y no una entidad sustancial ha tenido no poca aceptación entre los investigadores y se ha presentado en diversas variantes. Recordemos sólo a Jaeger, siempre digno

<sup>35</sup> W. JAEGER, *La teología de los primeros filósofos griegos*, p. 180.

<sup>36</sup> “El libro que de él nos ha llegado se titula por su contenido sobre la Naturaleza, aunque está dividido en tres discursos: uno sobre el universo, otro de política y otro de teología” DIOG. LAER, *Vita Phil.*, IX, 5.

<sup>37</sup> Como el primero, que se tiene generalmente como el prólogo: “Aun siendo este LOGOS real, los hombres se quedan siempre incapaces de entenderlo, antes de haberlo oído y después de haberlo escuchado por primera vez. Pues, a pesar de que todo sucede de acuerdo a este LOGOS, ellos se asemejan a carentes de experiencia...”. Aristóteles cita este párrafo como modelo de ambigüedad por falta de adecuada puntuación, *Ret.* III, 5, 1407 b 11

<sup>38</sup> FRAENKEL, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, 1951, p. 495.

de tenerse en cuenta: "Casi parece que su elección del fuego debe explicarse por su idea dominante de la transformación mutua y los cambios constantes de los contrarios y es de todo punto discutible si el fuego debe considerarse como principio o «arche»"<sup>39</sup>. Mas el hecho de que el fuego sea el elemento más apto para expresar la movilidad y el dinamismo, que para Heráclito son el corazón de la realidad, no quiere decir que sea sólo un símbolo de la realidad, sino más bien esta razón sugiere que se lo tome por la realidad como tal o la máxima realidad. Tampoco son obstáculo a su sustantividad el que el filósofo lo contemple lleno de inteligencia, prudencia y sabiduría. Esto importa solamente que no es nuestro fuego empírico, que su naturaleza es transcendente. La intención del Efesino es antropológica y metafísica, pero parece que no se puede negar que envuelve también un ámbito físico-cosmológico; para sostener lo contrario no sólo hay que desechar la división tripartita de su "peri physeos", sino que además habría que retorcer en alambicadas interpretaciones bastantes fragmentos y testimonios. El Fuego de Heráclito es la PHYSIS, real y sustancial, como el Agua el "apeiron", el "Pneuma", es decir, el Principio del Cosmos: "Todas las cosas son trueque del Fuego y el Fuego trueque de las cosas, como el oro se cambia por las cosas y todas las cosas por el oro" (Frag. 90). Y este Fuego tiene sus transformaciones o "cambios": "Primero el mar; después la mitad tierra, la mitad aire inflamado..." (Frag. 31). Los intérpretes proclives a entender la PHYSIS como sustrato inmanente entenderán el Fuego heraclíteo de la misma manera. El Fuego primordial encierra en sí los opuestos y será el generador y ordenador del mundo. Pero tan sólo como una materia *ex qua*, constitutivo intrínseco de las cosas. Sin embargo, no creemos que sea éste el verdadero pensamiento de Heráclito. Ni aun el fragmento que más parece avalar esta interpretación es decisivo: "Este cosmos, uno e idéntico para todos, no lo hizo ningún hombre ni ningún dios, sino que siempre ha sido, es, y será, fuego eternamente viviente que se enciende y apaga según medida" (Frag. 30). La identidad entre el Fuego y el cosmos no se niega, como quisieran algunos, poniendo un punto detrás de la primera parte, que separa "Este cosmos" del "fuego siempre viviente", pues con punto o sin él esta última expresión parece referida al cosmos. El texto dice que el cosmos es fuego, pero hay que preguntarse cómo es fuego, que modo de "identidad" tiene con éste. Lo que abre la interpretación adecuada es lo que sigue en el texto mismo, y lo que sigue son los "cambios" ("tropai") del fuego. En realidad el frag. 30 y el 31 forman una sola cita de Clemente (*Stromata* V, 105). El cosmos es fuego, pero es fuego transformado, que se ha cambiado en mar, tierra, aire. Estas transformaciones son esenciales en la cosmología de Heráclito. El cosmos comienza con ellas y no antes. Mondolfo comenta atinadamente: "El cambio de Fuego a mar es metafísico; el desarrollo de mar a tierra y la exhalación del mar a llamas astrales son procesos físicos... Así se confirma en el frag. 31 la oposición fundamental entre cosmos y fuego, representándose la mutación del

<sup>39</sup> JAEGER, *op. cit.*, p. 124.

fuego en cosmos desplegado y la inversa del cosmos en un fuego único”<sup>40</sup>. No faltan otros fragmentos indicadores de esta irreductibilidad del Fuego a la realidad mundanal. Así la sentencia: “De todos Uno y Uno de todos” (Frag. 10) parece enseñar que todas las cosas parten de la “arche” ígnea y a ella retornan. Y la otra: “Todo lo dirige el Rayo” (Frag. 64) manifiesta la distinción y además la eminencia rectora del Fuego. Hipólito que nos da el texto añade: “entendiendo propiamente por el Rayo el Fuego eterno”. Una de las personificaciones y nombres de “Zeus” era el de Rayo (“keraunos”), de modo que aquí Heráclito asocia a su Principio un eco religioso tradicional: el Fuego divino es el verdadero “Zeus”, que impera en el universo y fulmina y reduce a su límite cualquier transgresión. La glosa de Hipólito continúa: “Llama a este fuego inteligente y dice que es causa del orden de todo el universo” (Ref. IX, 10).

#### 4 — *Natura naturans y natura naturata*:

La PHYSIS no puede ser conocida si no es en su relación con los entes. El primer análisis de esa relación ha puesto de manifiesto la irreductibilidad de los dos términos a uno solo tanto en el orden gnoseológico como en el ontológico. Esto irá apareciendo más y más a lo largo de estas reflexiones. Ahora intentamos señalar algo más importante o característico todavía en esta relación, lo cual ya apareció insinuado en lo que antecede: La Natura se distingue radicalmente de los entes y se distingue porque éstos proceden de aquélla. Las cosas son “ex physei”, se hacen, devienen o se generan desde la PHYSIS. Vienen de la Natura y luego vuelven a ella, retornan o se resuelven “eis physin”. Las preposiciones (“Ex... eis”) no faltan en la doxografía de ninguno de los viejos milesios. De Tales se nos dice que afirmaba que “*Omnia ex umore creari... et in umorem resolví*”<sup>41</sup> y exactamente lo mismo encontramos en los documentos referentes a Anaximandro y Anaxímenes<sup>42</sup>. ¿Qué significa esto? ¿Qué sentido tiene el “ex”, de, desde, referido a la PHYSIS? Aquí es útil mirar un poco la etimología de la palabra, porque al hacer y acuñar el lenguaje filosófico, los primeros pensadores fueron generalmente cuidadosos en emplear las palabras de acuerdo o lo que creían era su genuino significado. Y ellos estaban bastante bien situados para conocer este sentido genuino de los vocablos. Pues bien, el sustantivo PHYSIS (del verbo “phyo”: brotar, nacer, crecer, mostrarse) parece que originariamente significaba antes que nada: nacimiento, origen, emersión, es decir la acción de brotar, nacer, crecer, emerger. Pero, este tipo de emersión o salir y presentarse es siempre una emersión *de o desde sí mismo*, esto es: de un principio viviente<sup>43</sup>. Este es el sentido original primario de PHYSIS, el

<sup>40</sup> R. MONDOLFO, *Heráclito, textos y problemas de su interpretación*, 1966, p. 232.

<sup>41</sup> DIELS, A, 13.

<sup>42</sup> Sobre Anaximandro: A, 9; 10; 11; 13 y especialmente el fragmento literal B, 1. Sobre Anaxímenes: A, 7; 8; 9; 10. B, 2.

<sup>43</sup> Así el muy útil cap. 4 del libro Delta de la *Metafísica* de Aristóteles.

cual dio pie inmediatamente a otro muy vecino. De nacimiento, crecimiento o eclosión vital PHYSIS pasó a significar: el principio mismo (vital o desde sí) de tales emersiones. El término latino *Natura*, equivalente al primero griego, señala mejor esa inmediata transición de un sentido a otro. *Natura* se emparenta verbalmente no con PHYSIS sino con su equivalente “génesis” (que tiene el mismo sentido de origen vital, generación). De la misma raíz que los griegos “gignomai” y “gnao”, el latino *gnascor* (nacer) da pie a *gnatura* o simplemente *natura*: nacimiento, procedencia vital, y a la vez inmediatamente: lo que va a nacer, lo que va a proceder de sí mismo (la terminación en “urus” tiene ese significado general de futuro, de lo que va a venir). Es decir *natura* significa nacimiento e inmediatamente el principio de nacimiento o eclosión vital. Por eso, los primeros pensadores pasaron de PHYSIS a “arche”, que significa claramente “principio” en la doble significación de hecho o acto de originarse y de aquello o desde aquello que se origina. Pero, en este traspaso de palabras hay una variante apreciable: “arche” (y el latino *principium*) no se refiere ya a lo viviente o vital, sino absolutamente a todo origen, y además, el sentido principal más detectable en el uso no es el hecho del origen, sino aquello (*ex quo*) se origina.

Estas dos connotaciones semánticas son las que principalmente resuenan en las especulaciones de los presocráticos primeros. Una tradición posterior puso por título común a sus escritos “peri physeos”, “Acerca de la Naturaleza” y eso nos suena a nosotros como “Sobre la totalidad de los seres corpóreos”. Y pensamos que fueron “físicos”, naturalistas, viejos antepasados de nuestros “científicos”. Pero, el predominio de estos significados dentro de la palabra *Natura* es fruto de una historia que no vamos a hacer ahora. Ya Aristóteles se siente obligado a mencionar sus tratados de estricto contenido cosmológico bajo el epígrafe “peri physeos archon”, “Sobre los principios del ente físico”. Lo cual sería una aberración como título para las reflexiones de los primeros filósofos. Su contenido exigiría el simple título “peri archon”, por la misma razón por la que, según se cuenta, Platón dio ese título a una serie de conferencias sobre las últimas realidades<sup>44</sup>. Orígenes, Proclo o Damascio pusieron ese título a ciertas obras suyas: tanto éstos como aquéllos escribieron sobre los Principios absolutos, no sobre los principios del “ente móvil” o corpóreo. Lucrecio con su *De rerum Natura* se coloca en esta tradición y no en la aristotélica de las “Lecciones Físicas” o la Física.

La indicación doxográfica de que Anaximandro fue el primero que usó la palabra “arche” como sinónimo de PHYSIS significa que el viejo filósofo insistió de manera especial en que la *Natura* era antes que nada “Principio” o aquello de donde las cosas procedían. La pregunta de los primeros filósofos, fue ésta: ¿Cuál es el origen de las cosas? Esto es lo que significa “peri physeos”. Y tal pregunta se concreta o se desdobra en: ¿Desde dónde o desde qué se originan? Preguntarse por la PHYSIS de las cosas es preguntarse cómo se explica

<sup>44</sup> M A, 3, 983 b 4 - 11.

el nacimiento del cosmos, en virtud de qué aparece a la luz de la existencia el conjunto de los entes que nos rodea. Esto equivale a querer saber: Sobre su Principio, “peri physeos”. La pregunta está hecha con máxima radicalidad y con toda la exigencia racional que la época permite. Es decir, no se pregunta por el modo del nacimiento particular de los entes ni de su aparición en el devenir cotidiano, sino por el origen de todas las cosas o del mundo, y se quiere señalar la última razón o las últimas leyes que ante la inteligencia se manifiestan como explicación de la realidad cósmica. Si los antepasados de los filósofos son los mitológicos o “teólogos” Orfeo, Museo, Homero, Hesíodo... es porque también éstos a su manera expusieron las mismas cuestiones, quisieron contar el origen de todas las cosas, desde dónde vienen, cómo advienen, escribieron sus cosmogénesis o teogénesis, verdaderos antecedentes de los “peri physeos”. Los presocráticos prefirieron la palabra *PHYSIS* a “génesis” (aunque no la excluyeron) tal vez porque ésta estaba más cargada de lastres mitológicos, y ellos inauguraban un nivel distinto del nivel del mito.

Así se puede afirmar que el sentido fundamental de la *PHYSIS* para la filosofía naciente fue el de *Natura naturans*, que quiere decir: lo primero, lo que es de suyo y lo que a la vez forma o conforma, produce o constituye a la realidad mundanal. Es la *PHYSIS* como “arche” o principio, y la “arche” o principio como “aition” o causa (si bien este vocablo parece que comienza en el período posterior a ser del dominio de la filosofía).

Pero, si parece claro que la *Natura* es antes que nada *naturans* resulta muy oscuro el *cómo es naturans*, cómo forma o conforma, produce o constituye los entes. Las interpretaciones toman dos direcciones divergentes, que podemos calificarlas así: para unos la *PHYSIS* es principio intrínseco, para otros es principio extrínseco. Guardémonos de entender estas expresiones en categorías posteriores (platónicas, aristotélicas, estoicas o medievales o modernas). La *Natura* como principio intrínseco quiere decir que es principio naturante entrando a formar parte de o con los entes y se agota en esta conformación. La *Natura* como principio extrínseco quiere decir que es principio naturante produciendo o constituyendo el cosmos pero que queda más allá de esa producción y constitución, trascendiendo al mundo. La *Natura* como principio intrínseco parece tener su más firme apoyo en la interpretación aristotélica del presocratismo. De él se deriva, por ejemplo, que Simplicio la llame “hipokeimenon”, sustrato sin aditamentos, y siguiendo las huellas de los comentaristas griegos, los modernos la denominen *Urstoff*, materia primordial y la conciban con frecuencia como mero protoelemento, nebulosa primitiva *ex qua* o algo así, o algo muy parecido a las partículas primitivas de cuya suma se forma toda la tabla de los cuerpos elementales de Mendeleeff. El Estagirita inicia el capítulo tercero del libro primero de su *Metafísica* estableciendo que las causas de los seres no pueden ser otras que las cuatro causas que él expuso en su *Física* (en su “peri physeos”, dice él aquí), y por consiguiente “todos los filósofos que filosofaron en verdad filosofaron sobre tales causas” consciente o inconscientemente. Para



demostrar este aserto abre así su breve historia del presocratismo: “La mayoría de los primeros filósofos pensaron que los principios de todas las cosas son tan sólo los de especie material: de eso serían todas las cosas y de eso se generarían antes que nada y en eso se resolverían últimamente”<sup>45</sup>. En los siguientes párrafos dedicados a las concepciones particulares de Tales, Anaximandro, Anaxímenes, Heráclito, etc., menudean los conceptos similares, y de aquí proviene principalmente la extendida persuasión de que la PHYSIS presocrática equivale a la causa material aristotélica o a su “prote hyle”, o al menos la preanuncia formalmente como una materia informe, sustrato de todo ser. Claro que esta equivalencia suele hacerse un tanto a ciegas, pues si la determinación de la PHYSIS primera no es fácil, la famosa materia prima aristotélica o su causa material representa un concepto límite, verdaderamente arduo, si se lo toma en serio y más allá de las meras analogías con el bronce de las estatuas o el cuero de los zapatos.

Es necesario reconocer que esta reducción (que sería un inmenso rebajamiento) de la PHYSIS a la materia prima, según el texto fundamental que acabamos de transcribir, no es una simple identidad o plena equivalencia. El Estagirita no dice: “Los que primero filosofaron establecieron sólo causas materiales...”. Ni tampoco: “Pusieron a la materia como único principio”. Sino: “Pensaron sólo en principios de *especie material*”. Lo cual quiere decir: o bien: Pusieron como principios a seres corpóreos (lo cual es verdad, como luego veremos, pero de suyo no tiene nada que ver con principio como causa material o materia prima). O bien: principio que en algo se parece a la materia o causa material (lo cual nos parece ser el sentido verdadero por el contexto). “Especie material” (“en hyles eidei”) no significa aquí una clase o especie lógica de materia, sino algo que puede asemejarse a la materia. Esta similitud en la causa material, “prote hyle”, y la Natura la encuentra Aristóteles en dos cosas: en que ambas son de lo que (*ex qua*) se componen y en lo que se resuelven los entes sensibles, y segundo, en que ambas permanecen inalterables a través de todos los cambios (así continúa el texto: “siendo el sustrato permanente de todos los cambios” (ib). Pero inmediatamente aparecen las grandes diferencias: “Pues la PHYSIS es siempre viviente” añade inmediatamente el texto. Por poco que se sepa de la “hyle” aristotélica jamás podrá decirse de ella que es viviente. Además (son siempre las palabras de Aristóteles) la Natura de los primeros filósofos no admitiría cambios sustanciales, sino sólo accidentales, epidérmicos, diríamos, “pues, no decimos que Sócrates se genera cuando se hace hermoso o músico... ya que permanece el mismo Sócrates” (ib). Otra cosa del todo diversa de la materia prima aristotélica, sustrato responsable de las mutaciones sustanciales, del generarse y corromperse de Sócrates y de toda sustancia. Hay que seguir el texto aristotélico para ver cómo en el mismo se va completando el concepto de PHYSIS de la filosofía naciente, e indica las carac-

---

<sup>45</sup> *Ib.* b 12.

terísticas que hacen del todo imposible confundirla con la “*prote hyle*” o con cualquier otro tipo de materia-estofa. En efecto, después de haber señalado las dos primeras propiedades (permanencia y condición *ex qua* de los fenómenos, que la asemejan a la “materia” o causas materiales) y las dos diferencias inmediatas con la misma, cosa que habrían hecho los milesios, nos dice que la natural evolución de los problemas llevó a los inmediatos sucesores a encontrar en la Natura misma nuevas e importantes prerrogativas: “Pero, a este punto de su marcha la realidad misma les abre el camino y los lleva a investigar: ya se suponga que toda generación y corrupción provenga de uno o varios principios, según se prefiera, ¿en virtud de qué y por qué causa sucede esto? No es seguramente el sustrato el que se hace cambiar a sí mismo. Así por ejemplo, el leño solo no produce el lecho ni el bronce hace la estatua: otro tiene que ser la causa de estas mutaciones. Ahora bien, buscar esto es buscar otro principio; o como decimos nosotros: de donde procede el inicio del movimiento”<sup>46</sup>. Estos párrafos no necesitan comentario: la misma naturaleza de las cosas (afirma el Estagirita) obligó a los filósofos a pensar en lo que en su sistematización aitiológica se denomina “causa motriz” o eficiente, después. Según esta exposición los presocráticos después de haber pensado la *PHYSIS* como “cierta causa material” se vieron obligados a pensarla como causa motriz, con todo lo que esto significa en el léxico aristotélico (como primacía en acto, etc.), que no vamos a explicitar aquí. Mas, con esto aquel Protoprincipio no se manifestó todavía en todo lo que era: “Como tales principios se revelaron todavía insuficientes para aclarar la generación de todos los entes, los filósofos, constreñidos, como decimos, por la misma verdad, admitieron un principio ulterior. En efecto, el ser y el generarse de la conveniencia (bien y belleza de las cosas no puede tener por causa ni el fuego, ni el agua... ni parece oportuno referir a la fortuna o al azar tales cosas). Así cuando un hombre vino a decir que hay en la Natura, como en los vivientes, una inteligencia, causa del orden y de la disposición universal, apareció como un hombre inteligente entre los anteriores que hablaban divagaciones”<sup>47</sup>. La *PHYSIS* devela aquí un carácter de máxima importancia: “Hay en la *PHYSIS* una inteligencia” (“*noun einal en tei physei*”), una causa ordenadora de las cosas, única que puede dar razón de la belleza del mundo, lo que implica una finalidad y esto una causa final. Causa final, finalidad, orden-belleza, inteligencia se postulan necesariamente según el peripatetismo. La búsqueda aristotélica de los preanuncios de toda su teoría causal en los presocráticos no termina aquí. El capítulo quinto quiere convencernos que los pitagóricos, sin ser del todo claros, junto con la causa material han apuntado también a la esencia y definición, es decir, a la causa formal<sup>48</sup>, y Platón, estudiado en el capítulo siguiente profundiza en este camino: las Ideas son los antecedentes inmediatos de las formas del sistema peripatético. No vamos a

<sup>46</sup> M A, 3, 984 a 17 - 27.

<sup>47</sup> M A, 3, 984 b 17.

<sup>48</sup> M A, 5, 987 a 20.

juzgar la fidelidad de la exposición del Estagirita (cosa hecha ya más de una vez). La narración en etapas sucesivas, no exentas de dramatismo en las que sucesivamente aparecen las prerrogativas de la PHYSIS, tiene a su favor al menos que es muy didáctica y apropiada para fijarse en la memoria del auditorio. Pero, cualquier estudiante de filosofía antigua sabe hoy muy bien que ya los milesios describieron a la PHYSIS como Principio semoviente y motor del cosmos, al que rige y pilotea con inteligencia. Pero, prescindiendo de ese dudoso despliegue temporal (y evidentemente de la terminología y las divisiones de la aitiología aristotélica) el discurso del Estagirita comprueba detalladamente que la Natura presocrática lejos de ser la materia inerte o cualquier tipo de materia *ex qua* está enriquecida equivalentemente con toda la plenitud causativa que el Peripato desmembra en sus cuatro causas. Así Aristóteles nos dice categóricamente que la Natura, en su conceptualización primitiva unitariamente da razón (Aition) de todo el devenir, del ser y desaparecer de todos los entes del mundo. Es en una palabra la única *Ratio sufficiens* del cosmos <sup>50</sup>.

La totalidad causal o principal respecto del mundo se ejerce de hecho de la procesión o disyunción de éste de aquella "arche". Esto es la PHYSIS: origen. Aristóteles nos dice que los entes, según los primeros filósofos se originan de dos maneras: por rarefacción-condensación o por mera separación <sup>51</sup>. Anaxímenes y tal vez Tales estarían por el primer modo, Anaximandro, Heráclito (y los pitagóricos) por el segundo. Se está hablando aquí en términos "físicos" y se explica la formación cosmológica del universo partiendo de una realidad corporal primera. Pero este hecho físico importa necesariamente una conmoción. También en el nivel empírico y de la cotidianidad la aparición de un nuevo ser, aunque sea por la más simple vía de la división en dos de uno, supone cambios en la estructura íntima de la realidad, que trata de entender y describir el filósofo y el metafísico. Y, por otra parte, no es necesario repetir una vez más que la intención de los iniciadores de la filosofía es metafísico-teológica tanto por lo menos como física, y así cuando describen la constitución del cosmos intentan hacer un análisis último, metafísico. Así el originarse de los entes de la Natura, sea por rarefacción-condensación, sea por división y unión de contrarios conlleva simultáneamente una distinción ontológica entre los dos términos. La separación inicial implica una ruptura metafísica, que divide y distingue lo separado ontológicamente de su Principio. Surge una entidad nueva, un ente que ya no es el Principio o PHYSIS, o mejor dicho nacen las indefinidas sustancias, cuyo conjunto es el cosmos, distintas entre sí, distintas de la PHYSIS. Más todavía: la separación primera, que implica la distinción, supone a la vez una transformación. Transformación que en términos aristotélicos habría que calificar de sustancial (aunque el Estagirita lo niegue). Pues

<sup>49</sup> La escisión del Principio único en varios principios es obra de Empédocles y Anaxágoras.

<sup>50</sup> Cf. el resumen de Aristóteles en *M A*, 5, 987 a 2 sgs.

<sup>51</sup> *Phys.* I, 4, initio.

de la "arche" primordial, Agua, Aire, Fuego proceden todos los entes, que son piedras, árboles, animales, hombres y dioses. Y no hay ningún testimonio sobre los primeros pensadores que quite realidad o esencia a cada uno de estos entes, que ponga en duda la humanidad del hombre, la animalidad del animal o la petreidad de la piedra. Estos son problemas postparmenídeos, no anteriores. Por eso, decimos que si de un Principio Agua proceden los minerales, vegetales, etc., ha habido una verdadera transformación o cambio ("trofe"), según dice Heráclito. Del Agua de Tales o del Aire de Anaxímenes resultan los cuerpos fríos y calientes, húmedos y secos y se construye toda la cosmología con la estratificación universal de indefinidos seres. Pero, esto ya no es Agua ni Aire. Del Uno-límite proceden los números y todos los cielos, pero éstos sustancial y esencialmente no son ya el Uno. Todo esto es el resultado de la transformación y salida de sí mismo del Principio, pero éste queda en su Infinitud envolviendo a este mundo, sustentándolo y rigiéndolo.

La *Natura naturans* se ha hecho *natura naturata*. Ha salido de sí misma en su función de *naturans* y se ha convertido en *naturata*, y así al cosmos se lo ha llamado también *natura*, *PHYSIS*. Es innegable que *también* la totalidad de los entes ha recibido el nombre de *PHYSIS* y a ello ha contribuido especialmente el lenguaje de los médicos<sup>52</sup>. El mundo puede llamarse *Natura* porque es un producto de aquélla, sustentado e inmediatamente gobernado por ella manifiesta las huellas de la "arche" primordial. Los entes son entes, pero de algún modo queda en ellos la impronta de su Origen común: si éste es viviente, en algún modo todas las cosas son vivientes, parece que quiere decir Tales; si es inteligente, el cosmos entero con su belleza manifiesta esa inteligencia, "por ser obra precisamente del Divino Principio", reza un apotegma asignado al mismo filósofo<sup>53</sup>. Y en la escala de los seres unos poseen más que otros esta huella o semejanza con el Primer Principio: los dioses y los hombres tienen en alguna forma algo de aquella *Natura* divina: la teoría del alma de Tales a Heráclito sostiene esa afirmación<sup>54</sup>.

Por un proceso del todo connatural *PHYSIS* va a ir significando más frecuentemente la *natura naturata* en su conjunto o en sus individualidades y desplazando y aun ocultando la dimensión transcendente e infinita de la *PHYSIS* originante. De aquí a hacerla del todo inmanente y luego a convertirla en la "estofa indestructible" no habrá mucho trecho. Con todo aun en estas significaciones no acaba de desaparecer plenamente su proyección transcendental y transcendente, pues la *PHYSIS*, como todo, tendrá la condición de fundante de los entes, y como esencia de cada cosa será el ser verdadero, de suyo, último. Pero, sin entrar a discutir las inextricables dificultades que tales concepciones entrañan, baste señalar que tal monstruoso amputamiento de la sacrosanta *Natura* en el pensamiento filosófico naciente es un amputamiento de los documentos

<sup>52</sup> Cf. la síntesis de H. LEISEGANG en el art. cit. col. 1139.

<sup>53</sup> DIELS, A, I. DIOG. LAER. *Vit. Phil.* I, 35.

<sup>54</sup> Cf. JAEGER, *op. cit.*, cap. V: "El origen de la doctrina de la divinidad del alma".

históricos referentes a la época. Esos documentos son leídos por muchos intérpretes y expuestos con perfección en su aspecto físico-cosmológico, pero al mismo tiempo se extraen conclusiones metafísicas imposibles de concordar con la misma visión cosmológica que se presenta. Se discute sagazmente sobre la formación del mundo, desde el Agua de Tales al Fuego de Heráclito, de la condensación y rarefacción de Anaxímenes y los vórtices —“dine”— de Anaximandro, colocando cada cosa en su coordenada espacio-temporal. Y, luego en el ámbito metafísico se nos despidе diciéndonos simplemente que la PHYSIS Principio es la sustancia inmutable de todos los procesos. Pero, nadie nos explica cómo esta piedra es piedra y es a la vez Fuego esencial, nadie se para a conjugar ese agotamiento de la Natura, del todo inmanente en el cosmos esférico con la ahincada repetición de los viejos pensadores de que aquella PHYSIS es antes que nada infinita y rebasa todos los mundos.

### 5 — *La necesidad de la Natura:*

PHYSIS y cosmos son no una estrella sino una constelación; dos estrellas de una constelación inseparablemente unidas. ¿Qué modo de relación las une? Para empezar, hemos visto ya, que se trata de una relación asimétrica: una es Principio y otro es principiado. ¿Pero, es necesaria esta relación? No parece que los primeros pensadores hayan pensado a los entes como necesarios para la PHYSIS, desde el momento que no son real u ontológicamente coincidentes, que la “arche” rebasa y trasciende infinitamente las cosas. No parece que la Natura para ser necesite del cosmos, como lo Infinito en Hegel parece exigir lo finito, la Idea Absoluta, todos sus momentos previos. No hay ningún texto ni testimonio que vaya en esta dirección; parece extemporáneo pedir tales elucubraciones a aquel remoto e incipiente filosofar. Por el contrario: las cosas requieren necesariamente el Principio para ser, en todo su ser dependen de aquél. Hasta aquí —para hacer una comparación— el pensamiento subsiguiente, judeo-greco-cristiano, parece coincidente. Pero, la diferencia radical finca en que la PHYSIS genera y produce los entes espontánea, *naturalmente* (como algo vivo produce algo vivo). No hay ningún documento presocrático que insinúe que el origen de las cosas se debió a una decisión libre o a algo por el estilo (con todo, el carácter de inteligente del Principio, planeador y rector del mundo y de su belleza, preparan el concepto de Aition como Techne de Platón y el *Ignis artificiosus* de los estoicos, que no está lejos del Principio como voluntad). Este nexo entre la *Natura-naturans* y las cosas debemos calificarlo cautamente de espontáneo, natural y a lo sumo de automático. Decir que es “necesario” tal vez sería excesivo, pues el único texto que podría entenderse en ese sentido, es muy discutido, es decir el de Anaximandro<sup>55</sup>. El comienzo de la

<sup>55</sup> “De donde tienen su origen a ello mismo revierten en disolución *según su débito*, pues se pagan mutuamente justo castigo por su injusticia, según el orden del Tiempo” (DIELS, B, 1). Si KATA TO CHREON se traduce por “según necesidad” (como por ejemplo lo hace

teogonía de Hesíodo puede tomarse como paradigmático: “En el principio de todo estaba el Caos, después vino la tierra de amplios flancos... Después Tártaro y Eros...”. El ya citado frag. 31 de Heráclito parece ser un eco: “Transformaciones del Fuego: primero, mar. Del mar, la mitad tierra...”. La procedencia de las cosas no es afirmada ni como casual ni arbitraria, ni libre, ni necesaria: se da simplemente. Otra cosa es la concatenación intramundana, el acaecer y devenir de los entes y su relación entre sí y con el todo cósmico. Aquí sí: la dirección del Principio imprime una “férrea necesidad”. Tanto los poetas como los pensadores se sienten sobrecogidos por el ineluctable acaecer de las cosas. Lo desmesurado y aplastante de los fenómenos naturales, la fatalidad de los sucesos que tejen la vida misma del hombre, la constancia y regularidad de los ciclos naturales ofrecen a la experiencia y a la intuición el material con que se elaborará un concepto importante de la visión cosmológica helena: el de Necesidad-Destino, “anagke-moira”, dos caras de la irrompible tela con que las Parcas tejen todas las cosas. Como ya ha sido destacado por otros con frecuencia, la reflexión filosófica añade a la afirmación popular de la Necesidad del acaecer mundanal el de equilibrio, armonía, justicia: el día se compensa con la noche, el frío con el calor, la tempestad con la bonanza, y la misma vida humana se va entretejiendo de acuerdo al mérito y al demérito con el premio y el castigo, que incluso se consume más allá de la unidad individual en la unidad de la familia, de la estirpe o de la polis, como lo tematizan especialmente los grandes trágicos. Así se intenta dar a la “dura necesidad” un rostro algo más dulce; metiendo a las cosas en sus justos carriles, se obtiene un cosmos, una armonía. Este proceso ordenado, esta necesidad legal es la obra y la acción misma de la *PHYSIS*, que todo lo rige y gobierna. Por eso, la necesidad cósmica no es sólo “dike”, como quería Anaximandro, ni sólo armonía como proclamaban los pitagóricos, sino además “Logos”, norma racional, proporción establecida por la Inteligencia, pensamiento pensado, que se comunica y hace inmanente a la cosa (*natura naturata*) como la proporción racional que piensa el timonel se comunica y se hace inmanente al movimiento del timón (y así la noción de Necesidad como “dike”, “armonía” y “logos” va preparando el camino a la “pronoia” o Providencia). Este encadenamiento de los acontecimientos mundanales resulta necesario, armonioso, justo, porque cada cosa está estructurada también justa, racionalmente. Cada ente tiene su *PHYSIS*, su esencia, que es y opera de una forma determinada y necesaria e inserta su operación en el conjunto total. La expresión “La *PHYSIS* de cada cosa” es ya cara a Heráclito y de ella derivará la de “obrar según la Naturaleza” (Frgs. B, 112): “Kata physin”, conforme, de acuerdo a la naturaleza, aplicado al devenir del

---

KIRK-RAVEN, *op. cit.*, p. 169), podría suponerse una procedencia necesaria, pero al sentido de la sentencia (el devenir y proceso de los entes está regido por un justo equilibrio) le cuadra mejor la traducción “según su débito”: Como cada cosa hace una injusticia al nacer, deshaciendo a otro (su contrario) así debe repararla pereciendo a su vez para dar lugar a su opuesto. La idea de “débito” (CHREON) preside la segunda parte de la frase, que parece la más seguramente sentencia literal de Anaximandro.

cosmos como al obrar humano será una idea fecunda en la conciencia helena<sup>56</sup>. El actuar y desarrollarse de los fenómenos “según la naturaleza” supone inmediatamente la PHYSIS como esencia de cada cosa, como forma fija y determinada de ser y obrar. Estas naturalezas individuales que son cada ente, en su desplegarse interno y en su mutua interacción constituyen la gran naturaleza o cosmos. Pero, tanto esta naturaleza universal como las individuales se fundamentan y reciben su ser y obrar de la PHYSIS naturante.

## II — LO DIVINO

### 6 — *La acusación de Platón:*

A esta PHYSIS, Principio subsistente del universo, los primeros pensadores la erigieron como Dios. Con esto hacían algo más que poner un mero remate teológico a una construcción racional física o metafísica: mostraban el *pathos* íntimo de su investigación, que nacía de una necesidad profundamente humana y respondía a las urgencias de una etapa cultural nueva. Pero, antes de comprobar y exponer las implicaciones que conlleva esta identidad entre PHYSIS y Theion, que con Aristóteles acepta toda la doxografía, conviene escuchar un momento las palabras en contra, que parecen provenir nada menos que de la venerable figura de Platón. Platón, el primer autor genial de la primera Teodicea (justificación, defensa de Dios) ¿no acusó a los primeros pensadores de la Natura como ateos vitandos? Y esto no en virtud de cualquier motivo, sino precisamente por haber propuesto a la PHYSIS como Primer Principio *en vez* de Dios, negando así que Dios sea el verdadero y único principio del Cosmos. Esta querella del fundador de la Academia está vigorosamente llevada en el libro décimo de las *Leyes*. Aquí se emprende un ataque apasionado contra los ateos, peste de la ciudad. La negación de la Divinidad que se permiten ciertos jóvenes descarriados de hoy, nos dice Platón, quiere fundamentarse en las teorías de los filósofos (ib. 886 b). Estos han dado pie a la exclusión total de los dioses o a un rebajamiento esencial de los mismos, al hacerlos brotar de las necesidades o conveniencias de los hombres (889 e). Tal doctrina pretende hacerse pasar por la más sabia “y afirma que las cosas más grandes y más bellas tienen su origen en la *naturaleza* y en el *azar* y en comparación con ellas lo que el Arte (Inteligencia) produce es insignificante y que éste recibe ya de la *naturaleza* las obras máximas y principales” (888 a). La exposición platónica continúa, precisando más y mejor la teoría de tales filósofos: “Yo os explicaré con mayor detalle. Dicen que el agua, la tierra, el aire existen por

<sup>56</sup> Los puntos claves para la visión metafísica y antropológica del hombre occidental: según la naturaleza, contra la naturaleza, según convención (KATA PHYSIN, PARA PHYSIN, KATA NOMON) quedan sustancialmente fijadas en las discusiones sofístico-platónicas (Cf. el *Lexique* de E. DESPLACES de *Oeuvres Complètes* de la colección “Les Belles Lettres”). Pero estos conceptos que brotan de lo más hondo de la conciencia helena, profundamente realista, están preparados por la literatura anterior, no sólo filosófica, sino también poética y médica.

naturaleza y por azar, y que la Inteligencia no tiene nada que ver en esto; y que de aquéllos proceden los cuerpos, la tierra, el sol, la luna y los astros, que carecen absolutamente de vida. Sólo la casualidad conduce sus fuerzas respectivas y a medida que se encuentran y asocian, según ciertas afinidades, lo caliente con lo frío... y que se combinan según la necesidad del azar, se constituye el cielo entero con todo lo que contiene... Y en todo esto nada tuvo que ver la Inteligencia ni Dios, ni Arte alguno, sino tan sólo la naturaleza y la necesidad (888 b - d). La concepción metafísica que Platón quiere refutar está delineada con gran diafanidad. La Natura es lo que se da o existe de suyo, "lo primero", lo cual es origen y fuente de todo. Y en esta concepción tal realidad originaria y originante está dotada de fuerzas o potencias mecánicas, "no vivientes", y por lo mismo del todo ciegas: "sin razón ni inteligencia". Por ello mismo, sus efectos y las posibles confluencias de los mismos pueden decirse productos de la necesidad y del azar. Del juego de estas fuerzas mecánicas resulta todo el universo y su esplendor; su principio y su razón de ser no es la Divinidad, ni su Inteligencia y capacidad de obrar o Arte, sino sólo la *PHYSIS*, entendida como se entiende aquí, "generación de las cosas primeras" o desde las cosas primeras (892 c) que aquí se circunscribe a lo material y al movimiento.

En esta exposición platónica la Natura en parte parece coincidente con la de los primeros pensadores: como lo primero que es de suyo y no tiene principio, sino que es principio. ¿Pero, concuerda plenamente esta *PHYSIS* incriminada aquí por Platón con la de la filosofía naciente? ¿Están aquí en el banquillo de los acusados Tales, Anaxímenes, Heráclito...? Creemos que no. Y de acuerdo a lo que llevamos expuesto está claro que la idea de naturaleza expuesta aquí por el fundador de la Academia está muy distante de la que se hicieron los primeros filósofos. Digamos ahora simplemente que lo que en estos párrafos llama notablemente la atención es la asociación de la *PHYSIS* con la *Tyche*, el azar. A ninguno de los viejos pensadores se les ocurrió mencionar junto a la "arche" a la casualidad, y no porque el concepto de *Tyche* estuviera fuera de su horizonte histórico-cultural. Todo lo contrario; pero, jamás recurrieron a ella para explicar el origen, la formación o la marcha del universo. Con los epígonos de Parménides: Empédocles, Anaxágoras y sobre todo Demócrito aparece esta idea en la filosofía y se echa mano de ella con abundancia. La escuela atomista, con su materialismo mecanicista y determinista es la principal autora del concepto de casualidad y su función en el mundo<sup>57</sup>. Por eso, se debe convenir en esto con M. Pohlenz: el mencionado por Platón es particularmente Demócrito<sup>58</sup>. Para excluir a los primeros pensadores baste recordar que ellos concebían a la *PHYSIS* no sólo como viviente, sino con inteligencia y sabiduría. Por eso, conviene recordar que la doctrina de Demócrito

<sup>57</sup> DIELS, *Demócrito*: A, 67; 68; 69; 70. B, 118.

<sup>58</sup> M. POHLENZ, *Aus Plato Werdezeit*, p. 416.



tuvo no pequeña influencia en la sofística, que es con quien Platón dialoga generalmente. La no inclusión de los más antiguos pensadores en esta diatriba platónica puede colegirse también de unos pasajes paralelos del *Filebo*. También ahora se buscan los principios y géneros supremos de los seres, y como tales se señalan el Límite y lo indeterminado, luego el mixto y después se menciona la necesidad de una "causa" ("aition") o más concretamente, "la causa y el demiurgo" (ib. 27 b), es decir, la causa motriz o eficiente. Inmediatamente pregunta si la causa del universo puede ser una causa irracional y fortuita o, "cómo pensaron nuestros mayores, un principio inteligente y de admirable sabiduría" (28 d). Y se vuelve a insistir: "¿Quieres que añadamos algo que concuerde con lo que dijeron nuestros antecesores?" (28 e). Es claro que lo que añadirá Platón concordante con lo enseñado por los antepasados será la demostración de la existencia de un Principio Inteligente, contra el parecer de todos los materialistas y fatalistas. Pero, ¿quiénes son estos antecesores a quienes se pretende seguir? Nos parece que se trata de pensadores, filósofos, y no de una simple tradición de los mayores, ya que Platón va a añadir algo a lo que otros dijeron, lo que deja suponer que si él va a emprender ahora un discurso racional, una prueba *ad demonstrandam Dei existentiam*, lo anterior a lo que se hace referencia es algo similar o equivalente. Ahora bien, por lo que sabemos de los presocráticos los que nos parecen más cerca del platonismo son los primeros filósofos<sup>59</sup>.

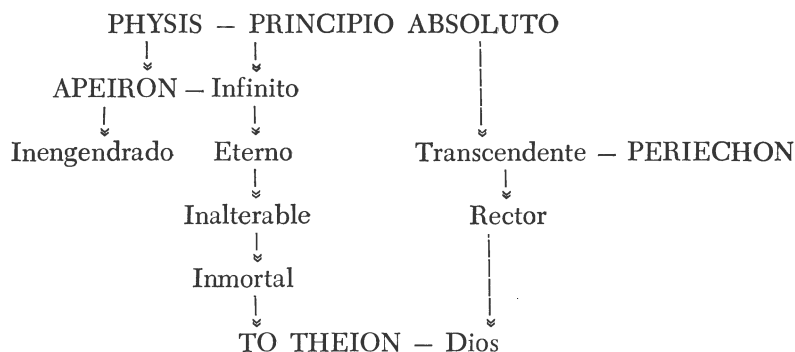
#### 7 — *Natura sive Deus*:

La ecuación que hizo la filosofía naciente entre la Divinidad y la Natura, la hizo en razón de lo que se pensó bajo el nombre de Natura, es decir: "Arche". La reflexión más rudimentaria sobre lo Divino parece que conduce a pensarlo como lo Primero, lo más Importante, lo que está sobre todas las cosas y sobre el hombre, dominándolo (y salvándolo). Y esto es ya un modo de pensarlo como Principio. La teología olímpica y popular helena decía mucho más que esto sobre lo Divino, pero no explicitó gran cosa su condición de Principio ni hizo mucho hincapié en ello. Esta fue tarea de los que primero filosofaron: vieron con toda claridad que la Deidad antes que nada es Principio, y por eso antes que por otra cosa la PHYSIS es divina, pero, divina en el pleno y máximo sentido de la palabra. Diógenes Laercio atribuye a Tales como primer apotegma algo que quiere decir esto: Dios es Dios porque es lo más antiguo y es lo más antiguo porque es sin principio<sup>60</sup>. Si el apotegma no lo formuló

<sup>59</sup> Platón no sólo se vincula al parmenideísmo y al pitagoreísmo, sino a toda la tradición filosófica anterior. El ideal de la filosofía como la más alta contemplación, pero volcada al interés público lo descubre ya en Tales y los siete sabios (*Hip.* 284 b-c; *Taet.* 174 a; *Prot.* 243 e). Aristóteles señala como un elemento decisivo del platonismo la concepción de Heráclito sobre la realidad sensible (*MA*, 6, 987 a 32 sg.). Y la búsqueda de la Realidad verdadera, causa explicativa e inteligente de todo, puede decirse que pone la semilla del NOUS platónico, en su doble aspecto de Realidad verdadera (Ideas) y Causa (Demiurgo).

<sup>60</sup> DIOG. LAER. *Vita Phil.* 22, 35.

Tales su contenido está dentro del patrimonio de la escuela milesia, según se comprueba por el importante párrafo aristotélico: “Las cosas son o principio o de principio. Pero, el Infinito no tiene principio, pues, si tuviera principio sería finito. Siendo, pues, principio es inengendrado e incorruptible, ya que si tuviera principio también tendría fin y se corrompería. Por lo cual decimos que el Infinito no tiene principio, sino que él aparece como principio de todo lo demás y como continente y conductor de todo... Y a esto lo llamaron lo Divino, pues es inmortal e incorruptible, como dijo Anaximandro y la mayoría de los físicos”<sup>61</sup>. Precisar cuáles son las frases literales de Anaximandro no es muy seguro, pero tampoco parece muy necesario. Lo que no parece muy verosímil es tomarlas a todas como puro comentario de Aristóteles. Las últimas parecen asignadas literalmente a Anaximandro y las que las preceden las encontramos también en Anaxímenes, de modo que el pensamiento general parece común entre los milesios. Las inferencias que ofrece el texto se derivan inmediatamente en la misma noción de “apeiron” (Infinito) y no hay razón alguna para esperar a Aristóteles para que las deduzca. El estilo sentencioso y un tanto solemne es propio de los primeros pensadores. Las mediaciones racionales entre la *PHYSIS* y “theion” aparecen bien marcadas en este texto, que queda de base para muchos siglos de teología:



Así en este período la *PHYSIS* resplandece con todos los atributos de la Divinidad y ésta es antes que nada *PHYSIS*, Principio. El “*Deus sive Natura*” es acuñado por primera vez, pero sin coloración panteística alguna. *Deus* es el “theion” infinito, transcendente... y *Natura* es *Natura-naturans*; se podrá llamar entonces a esta Naturaleza “divina” sin reticencias, como lo hace con toda frecuencia Heráclito<sup>62</sup>.

La discusión sobre el preferente empleo en la literatura de esta época del adjetivo lo Divino (“to theion”) en vez del sustantivo Dios (“theos”) puede servir para aclarar en algo la naturaleza divina de la “arche”. Así Mondolfo ve

<sup>61</sup> *Phys.* III, 4, 208 b 6-13.

<sup>62</sup> *Frag.* 32; 41; 67; 114.

en esto una decisiva influencia de las concepciones primitivas mítico-religiosas, comunes a todos los pueblos (Egipto, India, China, Polinesia o la antigua Grecia...). La divinidad es siempre concebida a modo de un poder originante y dominador, que se manifiesta en ciertos procesos particulares, pero al que no se lo considera como una realidad sustancial, sino como algo indeterminado. Según este historiador la PHYSIS primitiva derivaría su carácter divino principalmente de este terreno, en concreto de los cultos agrarios arcaicos que ven en la vegetación los ritmos fundamentales de la vida y de la muerte sustentados por un principio permanente. La Natura sería este principio divino, pero indeterminado, al cual le cuadraría mejor el nombre de "theion" que de "theos". Pero tal interpretación supone una regresión a una mentalidad primitiva que ya hacía muchos siglos había superado la religiosidad homérica, que al antropomorfizar definitivamente lo divino lo había sustancializado y personalizado con toda nitidez. Además habría que preguntarse qué identidad o semejanza puede tener la PHYSIS con un transfondo indeterminado y arcano de los entes; ella es un Principio, una sustancia bien delimitada conceptualmente. La elaboración racional de la Natura, propia del pensar filosófico, deja del todo atrás el "ker" o los "keres" (potencias divinas o "mana") de los historiadores de la religión<sup>63</sup>. Si el contenido del mito, en su esencia y realidad, puede coincidir con el de la especulación filosófica y racional, lo primero que ésta trata de dejar es la indeterminación. La actitud filosófica es interrogativa y definidora de lo que las cosas son. En sus inicios se pregunta por el principio de los entes. Y se responde con una serie de conceptos que quieren ser claros y coherentes sobre una realidad primera y originante; que ésta tenga dimensiones infinitas en el espacio y en el tiempo no quiere decir que se la tenga por indeterminada. Al contrario, la infinidad será la primera característica que denotará su transcendencia, su divinidad. Por eso resulta inadmisibile la hipótesis de que "theion" sea empleado por los presocráticos para quitar concreción o determinación a la Deidad identificada con la PHYSIS.

Si algún sentido tuviera para los presocráticos el uso de "theion" en lugar de "theos" (tal vez no tenga ninguno, pues para los griegos no existe gran diferencia entre el sustantivo y el adjetivo), pensamos que habría que buscarla en la intención de elevar, separando, la fuente misma de la Deidad, "lo Divino en sí", sobre la multitud de los dioses, que participan algo de ello. La separación y la elevación de la Deidad-Natura sobre los dioses es algo que queda fuera de toda duda y es como el presupuesto de esta teología. Hay que reconocer que las relaciones de todo politeísmo con el monoteísmo no son muy claras nunca y menos en la religión homérica. Así, en ésta, la multitud de los dioses apuntaba hacia cierta unidad: los inmortales formaban una "gran familia", cuya cabeza era "Zeus". Los lazos "de la sangre" ligaban a todos los moradores del Olimpo

<sup>63</sup> M. PERSSON NILSSON, *Historia de la Religión griega*, p. 13 y sigts.

como a hijos, hermanos, parientes de "Zeus". Por otra parte, éste sobredominaba y sujetaba a su imperio el reino particular de todos los dioses. Por eso, la teología órfica insinuará que todos los dioses no son más que "Zeus", que es el principio, el medio y el fin<sup>64</sup> y Heráclito que empleará con frecuencia el lenguaje mítico-poético mentará el Principio Divino con el nombre de "Zeus" y sus apelativos<sup>65</sup>, lo mismo que la literatura pitagórica<sup>66</sup>. Por eso, si la *PHYSIS* divina puede compararse en algo con las deidades olímpicas, por su eminencia y dominio soberano, sólo "Zeus" puede ser el objeto de tal comparación. Pero, el parangón debe reconocer las distancias muy grandes: la Natura, la Divinidad en sí, es una y como tal no se metamorfosea ni es polimorfa: "Uno es Dios, máximo entre los inmortales..." proclamará Jenófanes<sup>67</sup>. La *PHYSIS*, Principio absoluto, empieza siendo principio de los dioses; así no es sólo el Dios máximo, sino el único verdadero Dios, ya que como hemos visto, la condición primera de la Deidad era el no tener principio. Por ello, los seres sobrehumanos que aceptan los primeros pensadores, son dioses en cuanto "sobrehumanos, dichosos inmortales", pero no pueden compararse con la Divinidad que los trasciende absolutamente como Principio generante. La doxografía es constante en este particular y no podemos poner en tela de juicio lo sustancial de su afirmación. Cicerón se admira de que según Anaximandro, de la plenitud del "apeiron procedan indefinidos dioses que pueblen los cielos de los mundos innumerables y luego se disipen con ellos"<sup>68</sup>. Y San Agustín nos dice refiriéndose a Anaxímenes: "... *non ab ipsis (deis) Aerem factum, sed ipsos (deos) ex Aere ortos credidit.*"<sup>69</sup>. Según Hipólito, los dioses y las cosas divinas constituyen lo primero que, de acuerdo al mismo milesio, procede de la *PHYSIS*, y añade: "Y todo lo demás procede de esto"<sup>70</sup>.

#### 8 — La corporeidad de la *physis* divina:

Al tratar de entender la condición divina de la Natura originante se choca con escollo de envergadura: ¿No está claro que ella es corpórea, material? Debemos admitir sin reticencias que la *PHYSIS*, Principio absoluto y Divinidad es para los primeros pensadores corpórea. Mas, al hacer esta afirmación excluimos una interpretación o pseudointerpretación que equivocaría totalmente los términos. La corporeidad que asignaron los viejos filósofos a la *Natura naturans* tiene muy poco que ver tanto con la materia prima aristotélica, como con

<sup>64</sup> DIELS, *Orpheus*, I, B, 6.

<sup>65</sup> Frag. 32; 64; 52.

<sup>66</sup> DIELS, *Pyth.* B, 37, 14; *Filol.* A, 16.

<sup>67</sup> DIELS, B, 23.

<sup>68</sup> CIC., *De natura deorum*, I, 10, 25.

<sup>69</sup> S. AGUSTÍN, *De civitate Dei*, VIII, 2.

<sup>70</sup> HIPÓLITO, *Refutationes omnium haeresium*, I, 7.

el concepto común de la misma, sujeto de los fenómenos físico-químicos. Ya hemos comprobado antes que la reducción de la PHYSIS a la materia prima aristotélica o a algo similar, que se contente con ser *Urstoff* de los entes, es una disminución capital de la "arche" que ni el mismo Aristóteles se atrevió a hacer. El considerarla como materia en la acepción común de realidad cósmica, sujeto de los aconteceres físicos, es sólo una pequeña parte de verdad, y a condición de que no sea un residuo común o abstracto. Es sólo parte de verdad, decimos, como es sólo parte de verdad decir que el hombre es material o corpóreo, queriendo dar con esto una definición del hombre. El hombre es corpóreo y material, a no dudarlo, pero no es sólo eso, no circunscribe su ser a la "realidad física", no se agota en los procesos físico-químicos, que parecen tener por soporte inmediato la tridimensionalidad. El hombre es mucho más que eso. Algo similar sucede con la PHYSIS: es corpórea, pero esto no equivale a identificarla con una nebulosa primitiva en vías de cristalización. Si para la mentalidad arcaica *toda* realidad es *corpórea* la Natura es corpórea. Pero, esto no excluye que se reconocieran grados dentro de la realidad y del ser. Así la distinción, fundamental para la cultura entera de Occidente, entre cuerpo y espíritu, entendidos como naturalezas de condición irreductible entre sí, estaba tan sólo en estado muy embrionario<sup>71</sup>. Se conocía ya sin duda la dualidad del cuerpo-alma en los vivientes, pero el alma era pensada como hálito, o sombra, como un desdoblamiento o sutilización del todo viviente, es decir siempre como alguna forma, aunque más refinada, de corporeidad. Por eso, cuando los primeros pensadores sostienen que el Protoprincipio es algo acuoso, aeriforme o ígneo están muy lejos de pensarlo como "la materia fría e inerte". Todo lo contrario: lo creen el ser más noble y más alto, el primero en el plano ontológico y el más apto y capaz de producir todas las cosas y dar razón de ellas. Por eso sería difícil mantener que aquella PHYSIS fuera nuestro aire, nuestra agua o nuestro fuego, el de nuestro uso y encuentro cotidiano. La Natura es lo que va más allá de todos los entes, no es objeto de nuestras triviales experiencias, sino la realidad y el ser verdadero entre todas las cosas. Los seres de la cotidianidad son la *natura naturata*, algo que se ha desprendido del Principio y se ha convertido en otra cosa. Platón en el *Filebo* con toda perspicacia retoma literalmente esta actitud presocrática: "Todas las cosas de nuestra experiencia son imperfectas, no genuinas ni íntegras y no tienen una potencia digna de lo que debería ser su naturaleza... Como nuestro fuego, que es exiguo y pobre; pero, el que se da en la totalidad es admirable por su grandeza y belleza y tiene

<sup>71</sup> Las consideraciones de R. MONDOLFO demuestran que la consciente elección de los milesios de una ARCHE que fuera lo más ligero, sutil, dúctil y automotor prepara la noción de alma-espíritu como algo esencialmente diverso de lo corpóreo. Aristóteles en el *De Anima*, I, 2, 405 señala cómo los presocráticos consideraron el alma como lo "más sutil", LEP-TOTATON y en otras partes advierte cómo esto es correlativo a lo "incorpóreo" o más incorpóreo ASOMATOTERON, *Phys.* IV, 4, 212 a; *De An.* II, 10, 419 b. Cf. "L'aer come principio di vita universale e fonte delle anime", en *La Filosofia de Greci*, p. 226 y sigts.

todo lo que su naturaleza requiere. ¿Ahora qué te parece: el fuego que está en la totalidad procede y se alimenta del nuestro o a la inversa...? <sup>72</sup>. La diversidad, aun en aquello que parecería de la misma esencia, está suficientemente indicada, y así rota la univocidad se insinúa el camino de la analogía como único posible.

### 9 — *El Principio del movimiento y la Actividad espiritual:*

Una propiedad primera del ser del Principio es lo que podríamos traducir como actividad o dinamicidad suma, encerrada en la palabra presocrática de “movimiento” o mejor automovimiento. Aquí también dentro de la escasez de los documentos, encontramos una notable convergencia de los testimonios, que nos convencen de que esto debería ser algo muy importante que en forma alguna podía dejarse olvidado. Y, por de pronto nos referimos a la actividad o automovimiento de la Natura naturans, y no a la movilidad o incesante devenir del cosmos que proviene de aquélla. Parece que la argumentación aristotélica: existe un eterno movimiento o génesis continua en el universo; luego existe un móvil eterno y un Primer Motor inmóvil, está ya *in nuce* en aquellos primeros filósofos. Aristóteles, que dispone de un sistema conceptual perfecto, analizando la noción de acto y potencia inferirá la necesidad de un móvil perpetuo distinto del Motor inmóvil. Los presocráticos —y Platón— dirán que la incesante movilidad del cosmos postula una Actividad primera (desde sí misma) eterna. Cuando Platón quiere refutar el materialismo de los atomistas y sofistas probará que la actividad y el movimiento tienen su origen en la Vida y la Vida más alta es la del Espíritu: sólo él es la fuente suprema de todos los movimientos, y los de las fuerzas mecánicas son necesariamente derivados de aquélla. La extensa exposición del libro décimo de las *Leyes* termina con estas palabras: “Así, pues, todo lo que existe en el cielo y en la tierra y en el mar lo rige el Alma con sus propios movimientos” (*Leg.* X, 896 e). Decimos que tal argumentación está ya barruntada por los milesios. Y no faltan testimonios que dan a nuestra afirmación algo más todavía de solidez. Así sobre el viejo Tales tenemos dos referencias, una de Cicerón y otra de Aponio, que nos hablan de un Espíritu (*Mens* <sup>73</sup>, *Spiritus*) como causa del movimiento original. Es verdad que los referidos textos inducen una dualidad entre Agua y Espíritu que nos indican una corrupción posterior de la fuente, pero la afirmación de un Espíritu Motor corrobora la tesis de la *PHYSIS* hilozoista. Esta era esencialmente viviente, según hemos visto, y si creemos a la doxografía, el Alma, principio de la vida, era definida por los milesios como “aquello que se mueve a sí mismo”

<sup>72</sup> *Fil.* 29 b - c.

<sup>73</sup> “*Thales... aquam dixit initium rerum, deum autem eam mentem quae ex aqua cuncta fingeret*”. *DIELS*, A, 23. “...*Causam motus aquae spiritum insedentem confirmat*”. *Id.* A, 5.

("autokineton") o "está siempre en movimiento" ("aeikineton"). Los textos provienen de Aecio <sup>74</sup> quien a través de Teofrasto no hace más que repetir el testimonio de Aristóteles según el cual Tales decía que "el alma es la causa del movimiento" <sup>75</sup>. Es decir, la Natura posee un automovimiento eterno, una actividad incesante e inagotable <sup>76</sup>, y por ello es esencialmente "psyche", Vida, Alma, Espíritu.

En esta forma "to aeikineton" o Alma de los más antiguos milesios encuentra su versión en "to aeidson" (el eterno Viviente) de Heráclito. A través cabalmente del "autokineton" (lo que se mueve a sí mismo). Por eso si del Automovimiento eterno se producen las separaciones o divisiones (o condensaciones y rarefacciones) tales movimientos no son puramente mecánicos, sino al mismo tiempo vitales, verdaderas "generaciones" o nacimientos. Cuando los Padres de la Iglesia contrapusieron la "generación del Verbo" a la "creación del mundo", tenían presente este modo griego de originar el universo: *ex Substantia Dei*, por vía de generación natural. Y esto es lo que quería excluir la teoría de la creación cristiana que entonces empezó a elaborarse.

Este movimiento intrínseco de la PHYSIS, que vemos identificado con los movimientos generadores y rectores del mundo será visto de la misma manera por Platón, quien los asignará al Alma o Espíritu, que para él es la verdadera Natura. Así, en un momento clave de su demostración de la prioridad ontológica del "nous" ve a todos los movimientos que constituyen el trasfondo de los fenómenos sensibles como una especie de desdoblamiento o efecto inmediato de los actos espirituales del Alma: "Así, todo lo que existe en el cielo, en la tierra o en el mar lo produce el Espíritu con sus propios movimientos, llámense éstos querer, considerar, prever, deliberar, parecer bien o mal, tener placer o pena, confianza o temor, odio o amor o cualquier otro movimiento similar primario, los cuales producen los movimientos corporales o secundarios que llevan a todas las cosas a su crecimiento o decrecimiento, división o composición, y a lo que se sigue de esto: calefacción o enfriamiento, pesantez o levedad, dureza o blandura, blancura o negrura, amargor o dulcedumbre, todo lo cual son medios del Alma, siguiendo el Entendimiento divino" <sup>77</sup>. Para la completa intelección de este pasaje habría que referirse un poco extensamente a la teoría platónica del Alma del mundo <sup>78</sup>; para nuestro intento es suficiente la comprobación de la equivalencia entre los movimientos físicos y los espirituales en el Principio originador y conductor del universo y la reducción de éstos a aquéllos como a su fuente. El texto no es una afirmación

<sup>74</sup> DIELS, *Thales*, A, 22 a (Aet. IV, 1. "Tales fue el primero que dijo que el alma era siempre moviente y automoviente").

<sup>75</sup> *De An.* I, 2, 405 a 19.

<sup>76</sup> DIELS, Anaximadros, A, 9; Anaximenes A, 5; 6; 10.

<sup>77</sup> *Leg.*, 628 c.

<sup>78</sup> Cf. J. MOREAU, *L'Ame du Monde de Platon aux stoiciens*, 1939.

idealista que proclama a todo lo corpóreo y sensible como mero epifenómeno del Espíritu. El término que Platón repite en los puntos decisivos es "agei", "produce", y al mismo tiempo "conduce o dirige" que tiene una clara intención realista.

Decimos que estas frases del genio ateniense concuerdan admirablemente con la concepción de los antiguos jónicos en su intento de poner por primer Principio o PHYSIS de todas las cosas no a la materia inerte y ciega sino a la dinamicidad del espíritu. No encontramos mejor exposición sintética de este pensamiento que estas palabras de Leisegang: "La PHYSIS no es un concepto, algo desconocido que quiere ser aclarado por un nombre. Es más bien, una realidad (*Wesen*) eficaz y activa, inteligente: una persona. La PHYSIS produce (Emp. A, 73) y da a luz (Menest. 5, I, 375). La PHYSIS sabe, y es la única que sabe con verdadera sabiduría (Epic. B, 112) y como sabia, sólo dice y obra la verdad, pues la escucha (Herc. B, 12). Según Filolao (B, 11) es la enemiga de la mentira. Ella juzga (Anax. A, 1) y especialmente pronuncia el juicio de muerte (Gorg., 11 a, II 294, 23). Prefiere esconderse (Herc. B 123). Considera los opuestos y de ellos produce la sinfonía del universo (Herc. b, 10). Según un fragmento atribuido a Filolao (Frag. b, 22) la PHYSIS anima el cosmos y lo contiene, es como el alma vivificadora de todo. Empédocles, por su parte (b 126) junto con la "eimarmene" la llamó Dios, y Filolao dice que requiere un conocimiento divino, pues ella misma es la Deidad"<sup>79</sup>.

El carácter de "viviente" que todos los intérpretes asignan a la antigua "arche" (aun los defensores de la interpretación más "naturalista" o materialista) tiene que entenderse como sinónimo del más alto grado de vida, es decir de vida espiritual. La PHYSIS ve, la PHYSIS piensa, la PHYSIS prevé y provee, la PHYSIS quiere y prefiere. Es difícil aceptar que siempre se trata de un empleo metafórico de los términos. La afirmación entonces de que la Natura es la Deidad y la Deidad es Pensante-Volente no es una inferencia nuestra sino que resulta de una multitud de testimonios. Estos son más numerosos que los que señala la síntesis transcrita de Leisegang. Nosotros recogimos algunos de los jónicos, y más allá de los que trae Heráclito, habría que detenerse en Jenófanes de Colofón, por la tierra y por el pensamiento emparentado con los milesios. Es bien sabido que el dios máximo que sus versos ensalzan no es más que la PHYSIS, despojada de su ambiguo nombre y vista en su faz más verdadera<sup>80</sup>. El poeta-filósofo puso especial énfasis en mostrar la diferencia sustan-

<sup>79</sup> H. LEISEGANG, art. cit. *Realencyclopädie*, col. 1133.

<sup>80</sup> "Es característico del efecto de la filosofía jónica sobre los espíritus contemporáneos más ilustrados el hecho de que el problema de Dios sea central en Jenófanes. Es la mejor prueba de la profundidad con que las nuevas doctrinas sobre el origen del mundo habían penetrado en el dominio de la religión. Naturalmente que Anaximandro tuvo que sentir su propia oposición a las deidades antropomórficas de la tradición cuando afirmaba audazmente que lo ilimitado era lo Divino... pero, Jenófanes es el primero que declara la guerra a los viejos dioses...". W. JAEGER, *La teología de los primeros filósofos*, p. 45.



cial entre Dios y cualquier otro tipo de realidad: "No es semejante ni en su cuerpo ni en su pensamiento a los mortales" (B, 23). No necesita moverse ni cambiar de lugar y con la sola potencia de su pensamiento hace temblar el universo sin esfuerzo alguno (B 25, 26). La plenitud de la vida no puede ser expresada con mayor vigor que con estas palabras: "Todo él ve, todo él piensa, todo él escucha" (b 24). La esencia de la Deidad es vida, vida que es pensamiento, atención, gobierno, impulso. Pero, todo esto no en la forma según la cual se da en el mundo: sin órganos, sin fatiga, sin cambios... Jaeger tiene razón al advertir que no estamos lejos del Motor inmóvil aristotélico.

#### 10 — Algo sobre la Infinitud Divina:

Jenófanes puede ser el punto de partida para la discusión de un problema en torno a la concepción de la PHYSIS divina. Nos dice que Dios no es semejante a los mortales ni en cuerpo ni en pensamiento (B, 23). Y traducimos como la generalidad "demas" por cuerpo. Pero, esta palabra significa en otros pasajes de los presocráticos (cf. el *Wortindex* de Diels-Kranz) no precisamente nuestra noción física de masa, sino más bien lo que es el cuerpo para la vista: la figura. Podría traducirse este fragmento, lo mismo que su paralelo, B 14, diciendo: "Dios no tiene figura humana". La cuestión de la figura puede convertirse en la cuestión de la finitud o infinitud divina y la de su misma identidad. Siglos después cuando Cicerón repiensa la idea de Dios de estos antiguos filósofos la rechaza escandalizado: "*Anaximenes aera Deum statuit... eumque immensum et infinitum, quasi aut aer sine ulla forma deus esse possit, cum praesertim deus non modo aliqua sed pulcherrima specie deceat esse*"<sup>81</sup>. Para Cicerón, como para toda mentalidad estrictamente finitista el no tener figura, no tener una determinación finita y circumscripita, equivale a no ser. Cicerón acepta y habla de acuerdo a los postulados estoicos, según los cuales todo lo real es corpóreo y lo corpóreo debe tener figura. Pero desde Anaxágoras hasta Plotino, para muchos pensadores griegos, la realidad no se agotó en lo corpóreo: el ser espiritual es distinto, irreductible y superior al cuerpo, y por ello no tiene figura ni se circunscribe a ningún límite empíricamente determinable. Para los primeros pensadores era corpóreo y espiritual a la vez, pero no tenía figura, por ser infinito. El testimonio de Cicerón es contundente: diríase que está impactado por la afirmación extraordinaria de los más viejos filósofos según la cual el Protoprincipio, la realidad primordial y verdaderamente divina es inconmensurable, no puede abarcarse ni recortarse en el horizonte de comprensión y visión humana. Mas, nos parece ocioso extendernos sobre la infinitud del Principio primero después del libro definitivo irrefutable, y creemos irrefutable sustancialmente de Mondolfo (*El Infinito en el pen-*

<sup>81</sup> CIC., *De natura deorum*, I, 10, 26.

*samiento de la Antigüedad clásica*). Podrá discutirse alguna interpretación particular, como la del período mítico y su nexa con el filosofar incipiente. Pero, la sustancia de los capítulos sobre la Infinitud divina en la teología presocrática, la Infinitud de la sustancia primordial, así como lo que va bajo los epígrafes: la Infinitud del tiempo y la eternidad en la teología y en la filosofía griega, debe ser puesto entre los sillares de una exposición objetiva de las concepciones griegas del ser y de lo divino. Puede con todo derecho el autor rechazar frases como las de A. Dies, típicas de una mentalidad: "El griego expresaba lo infinito como lo indeterminado e inacabado, es decir, lo imperfecto. Si existe en el mundo algo divino no podría ser para el griego su inmensidad, sino su acabamiento y la correspondencia de sus partes"<sup>82</sup>. Mondolfo opone lo siguiente: "Que para los griegos fuese la perfección la plenitud y la proporción nadie ciertamente querrá negarlo; pero, que ellos, todos y siempre, considerasen como no plenitud e imperfección la infinitud y, por tanto, la excluyesen del concepto de la divinidad como atributo contrario a la naturaleza divina, es aserción que los documentos aquí mencionados no permiten conservar"<sup>83</sup>.

## 11 — Conclusiones:

A modo de síntesis final quisiéramos recoger con la brevedad y claridad que nos sea posible los puntos sustanciales que hemos expuesto:

a) La palabra *PHYSIS* en los comienzos de la filosofía se nos presenta con múltiples sentidos. Los primeros filósofos le dieron un significado principal y otros derivados. Este sentido primordial pronto se oscurece o contamina con otros que antes eran secundarios. Nosotros intentamos descubrir ese significado inicial y ver luego algunas de sus derivaciones inmediatas, pero ciñéndonos siempre al inicio de la filosofía.

b) El sentido etimológico de *PHYSIS* parece que fue: origen de algo viviente, es decir, emersión de algo desde algo vivo: nacimiento, crecimiento, desarrollo vital... Los primeros pensadores tomaron este sentido, pero aplicado transcendentemente a las cosas. *PHYSIS* significó: el origen de todas las cosas o del cosmos como tal; no el origen empírico de uno u otro ser, sino el origen del todo. La pregunta por la *PHYSIS* fue la pregunta por el origen del todo. Y esta pregunta se identificó con: cuál fue el principio originador de la realidad mundanal. En esto se centró esencialmente la especulación primera, y esto fue lo que significó *Natura*.

c) Dirigida la especulación por este camino, la *PHYSIS* fue pensada como un Principio absoluto, esto es, como lo que da razón total, lo que es última raíz

<sup>82</sup> A. DIES, *Le cyclique mystique*, 5.

<sup>83</sup> R. MONDOLFO, *El Infinito en el pensamiento de la antigüedad clásica*, p. 213.

y fundamento. Frente a la PHYSIS no hay otro principio, otra concausa o siquiera condición, mucho menos una "materia preyacente". Ella es la única razón originante. Por eso, no es reducible a la experiencia o a las cosas de la cotidianidad; no es una cosa entre las cosas, sino que está frente a ellas o sobre ellas sustancialmente y esencialmente; nunca puede ser reducida al cosmos, siempre le es transcendente. Si la PHYSIS como Principio posee en sí lo principiado y es entonces lo principiado, lo es de otra manera, como Principio.

d) Al descubrimiento de la PHYSIS como "arche" sigue inmediatamente la cualificación de sus atributos. No sólo es transcendente, infinito; es además eterno, es el más alto grado de ser, automotor y vida plena y por ello inteligente y rector del universo.

e) La PHYSIS es antes que nada Natura naturante, fuente de los seres. El nudo de la cuestión es saber cómo realiza su función naturante, fundamentadora de las cosas. Por analogía con el origen empírico de los vivientes los filósofos primeros piensan a la Natura como Madre de todos los entes. Del seno del principio, de la sustancia de la Natura los entes proceden por separación o división... Pero, esto no es sólo un rompimiento cuantitativo: implica un cambio cualitativo. El nacido de la PHYSIS ya no es PHYSIS ni sustancial ni esencialmente. Ha dejado de ser Principio o mejor en el Principio y se ha convertido en otra cosa, piedra, planta, dios... Este primer proceso físico conlleva un cambio metafísico, transcendental entre el Principio y lo principiado. Este proceso no lo padece la PHYSIS mecánicamente, sino que lo produce activa, vitalmente, diríamos conscientemente, pues la PHYSIS no es sólo "arche", sino que es Vida y con suma inteligencia y sabiduría ordena y dirige el mundo.

f) Aquello que de la Natura se ha convertido en mundo se lo llama también derivadamente PHYSIS. Pero, debemos darnos cuenta que ésta ya no es la *Natura naturans*, sino la *Natura naturata*. Podría decirse que ésta en su nivel ontológico posee los rasgos, la impronta del Principio: es realidad de suyo, viviente, organizada, bella (hilozoísmo). Y si cada ente es como una parte de la PHYSIS transcendente el cosmos entero que constituye es como un espejo de la belleza, la armonía y la vida de la "arche", como la belleza y el ser del alma se participa y espeja en el cuerpo. Así PHYSIS es el Principio transcendente, PHYSIS es el cosmos, PHYSIS cada uno de los entes en lo que es de suyo, pero en distinto plano y sentido.

g) El nexo entre el mundo y su Principio es un nexo, una derivación espontánea. No tenemos ningún testimonio que nos diga que el cosmos surgió de la "arche" por un acto de libre decisión; tampoco ninguno que claramente nos afirme que nació por necesidad. Se afirma simplemente que surgió del Principio, natural, espontáneamente, como sale lo vivo de lo vivo, de la plenitud madura los nuevos vástagos. Por el contrario los textos convergen a recalcarlos

que el nexo de los entes entre sí, como partes, y con el todo del cosmos, es un nexo necesario, inflexible. La necesidad que el Principio posee de ser, por ser absoluto es en cierta forma comunicada a la realidad mundanal: las cosas son como son y de acuerdo a lo que son actúan y sus acciones e interacciones se entrelazan en un curso férreo, formando el “curso de la naturaleza”, “kata physis”. Esta necesidad de la realidad y de los procesos mundanales, derivada de la *PHYSIS*, es una necesidad que se da en forma de equilibrio, de justicia, de armonía racional: “El mundo es lo más bello por ser la obra de Dios” (Apot. de Tales).

h) Tal Principio es la Deidad misma, más allá de todos los dioses y los hombres. La *PHYSIS* es Dios en sentido pleno y frente a ella los dioses olímpicos no son verdaderamente dioses (pues no son infinitos). Dios es la única sustancia infinita en el espacio y en el tiempo, sustancia corpórea viviente e inteligente: Máximo y más noble ser, fuente y razón del comienzo, del medio y del fin de todos los entes.

i) No podemos resistir la tentación de hacer una comparación, aunque sea muy breve de la “*physis-arche*” y su relación con el cosmos y la correlativa de la tradición judeo-cristiana: Dios-mundo. No vamos a entretenernos en los “atributos *ad intra*”, cuyas semejanzas y diferencias saltan a la vista, sino en el punto inicial de la relación Dios-mundo, interpretada muchas veces con supuestos perniciosos, que enturbiaron y enturbian aun en hombres muy sabios una comparación objetiva y no carente de provecho. Tanto en la teología judeo-cristiana como en la de los primeros pensadores, Dios es el único fundamento y origen de todo el cosmos. Frente o al lado de El no existe otro principio, ni siquiera otro “algo”. En ambos casos la reducción ontológica *ad Unum* es igual. La “Unica Ratio sufficiens” del universo es el Principio Divino. El querer contraponer una creación cristiana *ex nihilo* a una generación *ex materia praejacente*, que sería propia de los viejos filósofos, es del todo falsa. Y es falsa porque con frecuencia se comienza por malentender la creación de la teología cristiana. Así a veces parece pensarse que la “*creatio ex nihilo*” equivale al “*ex non ente non fit ens*” de Parménides: creación sin Principio de razón suficiente desde el absurdo o la vacuidad. Hay que comenzar por aclarar aquí que la creación cristiana en este sentido no es “*ex non ente*” sino del Máximo ser, de la máxima Razón suficiente (como lo era ya para los milesios). Los seres, en ambos casos, no proceden *ex nihilo*, sino desde Dios, que en una u otra forma los precontiene como su Razón. Más improcedente es el imaginar (y no faltan quienes parecen entender así las cosas) que el *ex nihilo* es cierto elemento contrario y enemigo del ser, tenebrosa pseudoentidad que parece asustaba infantilmente a Fridegesio de Tours en los albores de la Edad Media, y que ahora aparece como rediviva y amenazante con dientes y espadas metafísicas para morder y signar al ente y desafiar al Altísimo. La nada, en el presente con-

texto, ha sido ya suficientemente aclarada por la filosofía cristiana tradicional como ser del ente que se va a crear, que antes de la creación no es en sí mismo o como tal ni existen previamente a él ninguno de sus elementos (*ex nihilo sui et ex nihilo subjecti*). Hasta aquí, decimos, la *creatio ex nihilo* concuerda con el origen (PHYSIS) de los primeros presocráticos, pues la Natura de éstos no es jamás una materia preyciente (y perdónese la repetición), ni tampoco en embrión, ni una nebulosa original en evolución que se complica en forma theillardiana. La PHYSIS es el Máximo de ser, no el mínimo. La diferencia entre la procesión de los entes según los primeros filósofos y el pensamiento cristiano es mucho más sutil. Para esto, la fuerte transcendencia divina impide pensar en una suerte de comunicación natural de la propia sustancia del Principio a lo principiado, y por otra parte, el concepto de inmutabilidad propia de la omnimoda absolutez de Dios niega toda suerte de cambio o mutación en el mismo ser divino como resultado de su acto creador. La creación no afecta interna ni intrínsecamente a la Divinidad, que queda en sí misma igual antes o después, con o sin el acto creador. Estas implicaciones de la creación que se elaboran en las discusiones dogmáticas que comienzan en las aclaraciones cristológicas del siglo III y IV (en las que surge con claridad la formulación dogmática de la generación eterna, natural y necesaria del Hijo de Dios de la sustancia del Padre, en todo diferente a la creación de las cosas, temporal, libre y contingente, de la nada) se oponen a la procesión de los entes a partir de la PHYSIS de los primeros pensadores. Estos, como hemos visto, imaginan la creación según la analogía del nacimiento de los seres vivos, pero suponiendo en el proceso de emersión que lo principiado ha dejado de tener la naturaleza propia del Principio, lo que necesariamente importa un cambio sustancial de éste en lo segundo. Por otra parte, no se detienen a calificar de necesaria o libre la procesión, afirmándola simplemente como un hecho natural; y no llegando al concepto de actualidad pura de Aristóteles, no les interesa signar o transmutar intrínsecamente al Principio en razón de su acción o relación con lo principiado. Naturalmente este modo de pensar los orígenes de las cosas es mucho más ingenuo: más en analogía con la experiencia cotidiana de la generación de las cosas, más cercano a la sensibilidad humana. Pero, es un esfuerzo gigantesco que se da en los albores del filosofar por remontar toda esa experiencia, esas analogías y esa sensibilidad, vinculando todos los entes en todo lo que son a un único Principio de Razón suficiente. Esta es la grandiosa intuición y afirmación esencial de los primeros filósofos, con ella nace la filosofía y ella es su manantial inagotable por los siglos. Y con esto concuerda sustancialmente la afirmación teológica cristiana, hechas las salvedades fundamentales que hemos señalado. Por otra parte, la formulación filosófico-teológica cristiana del hecho transcendental de la creación si bien purifica en muchos aspectos la intuición filosófica primera deja para la filosofía lo que es su verdad *crux*: la relación de Dios para con un mundo que es creado, movido y dirigido en todo por Aquel

y es todo de El y por El y que no obstante tal mundo deja con su ser o no ser inviolada, inalterada en el menor de los grados la siempre inmutable Realidad divina. Este es ciertamente el "*durum verbum*" para la filosofía de todos los tiempos. La revisión teológico-filosófica que en nuestros días ha emprendido el cristianismo para bien y para mal ha atacado también éste que es el *punctum dolens* de la filosofía cristiana tradicional, y creemos que tal revisión no haría mal en oír también las voces que nos vienen de los más viejos filósofos.

CESÁREO LÓPEZ SALGADO  
Universidad Nacional de Córdoba

## EL NEOPLATONISMO CRISTIANO DE LUIS DE TEJEDA, PRIMER FILOSOFO ARGENTINO

### I. — VIDA Y FORMACION

Luis José de Tejada y Guzmán (1604-1680) era nieto del valeroso capitán don Tristán de Tejada, llegado a estas tierras junto con Cabrera y don Hernán Mejía Mirabal, maestre de campo. Tristán casóse con una hija de este último, Leonor Mejía Mirabal, de cuyo matrimonio nacieron siete hijos, entre ellos don Juan de Tejada, padre de nuestro Luis José de Tejada; don Juan contrajo enlace con doña María de Guzmán, hija del General Pablo de Guzmán que llegó del Perú comisionado por el Virrey y que terminó afincándose definitivamente en Córdoba. De los cinco hijos habidos por este matrimonio, fue el primero José Luis de Tejada. Si hemos de dar fe, con las debidas precauciones, al ensayo sobre las genealogía de los Tejada (contra cuya objetividad ya hemos sido varias veces advertidos<sup>1</sup>) al menos podemos asegurar que Luis recibió esmerada educación y fue muy pronto puesto bajo la dirección de los Padres jesuitas. Es sumamente probable que Tejada haya sido estudiante de la aun joven Universidad entre los años 1616 y 1621 y, por consiguiente, alumno de los Padres Juan de Albi y Miguel de Ampuero; según el testimonio del propio Tejada, alcanzó el grado de Maestro en Artes o Filosofía<sup>2</sup> y es muy probable que siguiera cursos de Teología sin llegar a graduarse. Al parecer, fue tanto el aprovechamiento del joven Luis que el Obispo Julián de Cortázar, con ocasión de un certamen sostenido por Tejada, manifestó que “este joven habrá de ser con el tiempo el maestro universal de la literatura tucumana”. Y, en verdad, la profecía resultó verdadera respecto de quien habría de ser el primer poeta argentino y, como se verá enseguida, no sólo poeta sino filósofo y teólogo. Según la exagerada Genealogía de los Tejada, “fue sentimiento co-

---

<sup>1</sup> “Ensayo sobre la genealogía de los Tejada”, *La Revista de Buenos Aires*, IV, nº 45, enero 1867, p. 29-58; IV, nº 46, febrero 1867, p. 177-198; IV, nº 47, marzo 1867, p. 321-342; IV, nº 48, abril 1867, p. 481-498. Códice original de A. J. Carranza, nº 6625 bis de la Biblioteca Nacional (Manuscritos); la publicación de la *Rev. de Bs. As.* contiene parte del manuscrito; el manuscrito más importante es el que fue de Mons. Pablo Cabrera, 2 vols., Instituto de Estudios Americanistas, 252 y 139 ff., 9-4, nº 2555, Córdoba.

<sup>2</sup> *Coronas líricas*, p. 28 (cf. nota 5).

mún que poseyendo perfectísimamente varios idiomas versificaba en todos ellos con la mayor facilidad. Además de esto entendía en griego u hebreo cuya versión le facilitó mucho la lectura de los filósofos y poetas antiguos y las Sagradas Escrituras en que hacía su principal lectura y afición: En fin a impulsos de un profundo estudio y meditación logró en tan breves años adquirir no vulgares instrucciones en las matemáticas, medicina, jurisprudencia, filosofía y teología; y se formó un excelente mitológico, orador elocuente, y poeta consumado según lo demuestran las pocas piezas que de esta clase se han conservado hasta estos tiempos”<sup>3</sup>. Ante tan rotundo testimonio referido a una ciudad y un ambiente que estaba en los comienzos, se justifica la desconfianza de Martínez Paz<sup>4</sup> y su reserva en creer que todo lo que manifiesta el citado párrafo sea verídico; pero, al menos podemos estar ciertos que no era común el nivel de formación logrado por Tejeda en Córdoba.

Su vida transcurre luego entre su personal entrega a violentas pasiones y amoríos: “Eran lynxes los desseos/ los afectos eran armas/ escalas los pensamientos/ y llaves las esperanzas”. Para el pobre Luis, su “sentido” es una “laguna de llamas” que le condujo a Comuniones sacrílegas y traiciones repetidas, hasta el momento terrible de su conversión: “un Rayo de su Piedad/ no de su Justicia rara/ enbuelto en luz arrojó/ asta el centro de mi Alma”. Así pues, esta vida tumultuosa que se desarrolla entre un casamiento impuesto, una dura carrera militar, sus diez hijos y su propia deuda con la justicia, le llevó un día a profesar en el Convento de Santo Domingo donde tomó el hábito de novicio en 1663 y donde vivió dedicado a pensar, a escribir y a esperar la muerte que llegó a visitarle el 10 de setiembre de 1680.

## II. — OBRAS Y ERUDICION

De las obras de Tejeda que han llegado hasta nosotros, la más importante es, sin duda, la que tiene en la portada del código un título escrito por otra mano<sup>5</sup> y que dice: *Libro de varios tratados y noticias; escrito por el Reverendo Padre Fray Luis de Texeda Religioso del Sagrado Orden de Predicadores de esta Provincia del Tucumán* - Año del Señor 1663; esta obra fue editada por Martínez Paz con el título de *Coronas líricas* en 1917 y con el título de la portada y minucioso estudio y notas por Jorge M. Furt, en 1948. Por otra parte, doy cuenta en nota de otras obras y códigos conocidos<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> JORGE M. FURT, *op. cit.*, p. 338.

<sup>4</sup> “Luis José de Tejeda. El primer poeta argentino”, Intr. a *Coronas líricas*, p. XXV, Córdoba, 1917.

<sup>5</sup> ENRIQUE MARTÍNEZ PAZ, *op. cit.*, p. LI.

<sup>6</sup> *Coronas líricas*, 342 pp. Precedido por una noticia histórica y crítica por Enrique Martínez Paz y anotado por Pablo Cabrera, Biblioteca del Tercer Centenario, Córdoba, 1917; edición hecha sobre el código manuscrito que se conserva en la Biblioteca del Monasterio de Carmelitas de Córdoba: *Libro de Varios / tratados / y noticias, / escrito por el Reverendo Padre Luis de Texeda, / Religioso del sagrado Orden / de predicadores desta / Provincia del Tucumán. / Año del señor de 1663*; ejemplar en pergamino, 311 ff., 0,10 x 0,14 cm, en 8º, Córdoba. Sobre este mismo manuscrito, *Libros de varios tratados y noticias*, 365 pp., Lec-



Las *Coronas líricas* constituyen un poema teológico, filosófico, moral y aun místico formado por tres partes: en la primera se comienza por dos cantos dedicados a la Inmaculada Concepción; allí se contiene después el "Romance sobre su vida" y, luego de larga prosa, el bello poema (bastante filosófico) "El Fenix de amor"; las otras dos partes (prosas extensas y poemas) constituyen una mística "corona lírica de rosas". Si nos fijamos en las citas de estos escritos y tenemos en cuenta las advertencias de Furt sobre algunas que serían indirectas, se puede afirmar que fray Luis había frecuentado las obras de Santo Tomás, el *De fide spe et charitate* de Domingo Bañez, San Agustín (que estaba completo en la Librería jesuítica), San Alberto Magno, San Buenaventura en menor medida, Gerson, San Pedro Damiano, San Roberto Belarmino, el beato Antonino de Florencia, San Bernardo, San Jerónimo, San Juan Damasceno, San Juan Crisóstomo, Orígenes (cuyas obras estuvieron en la Librería jesuítica y fueron remitidas después a Buenos Aires); naturalmente, Francisco Suárez y, especialmente, Santa Teresa de Ávila; entre los renacentistas italianos, como veremos, parece haber conocido a Pico della Mirándola y, entre los clásicos, Platón. Seguramente pasaron por sus manos los autores ascéticos españoles como Eusebio de Nierenberg principalmente. Esta simple enumeración, que es selectiva, con ser realmente importante para su época, modera bastante el juicio de la Genealogía sobre la erudición de Tejada<sup>7</sup>. Sin embargo, me atrevo a decir que era muy extraordinaria para el medio y la época. Sólo resta realizar el intento de internarnos en su pensamiento filosófico-teológico.

### III. — UN PENSAMIENTO ITINERANTE

#### a) *Ontología metafísica*

Como resultado del desencanto del mundo, el hombre Tejada ve el todo bajo otra luz. Puede decirse que es como si por primera vez hubiese descu-

---

ción y notas de Jorge M. Furt, Coni, Buenos Aires, 1947; además, *Peregrino en Babilonia y otros poemas de Don Luis de Tejada* (poeta cordobés del siglo XVII), 287 pp., Noticia preliminar, por Ricardo Rojas (p. 11-77), Librería La Facultad, Buenos Aires, 1916 (Utilizo el ejemplar del Instituto de Estudios Americanistas de la Universidad de Córdoba, minuciosamente anotado, glosado y corregido de puño y letra de Mons. Pablo Cabrera). No hay mucha bibliografía sobre Tejada: ANTONIO E. SERRANO REDONET, "Pico della Mirándola en Córdoba del Tucumán", *Sección de Crítica*, t. 2, n° 8, Instituto de Literatura Argentina, Fac. de Fil. y Letras, Univ. de Bs. As., 1943; OSVALDO HORACIO DONDO, "Sobre la poesía de Luis José de Tejada", *Ortodoxia*, n° 7, pp. 273-282, Bs. As., 1944; DANIEL DEVOTO, "Esolio sobre Tejada", *Revista de Estudios Clásicos*, II, 1946/7, Mendoza, pp. 93-132; OSCAR CAEIRO, "Luis de Tejada, el precursor", *Criterio*, XLIV, n° 1625, p. 508, Buenos Aires, 1971.

<sup>7</sup> En la época de Tejada, seguramente contaba la Universidad con varios ejemplares de las obras de Santo Tomás, de San Agustín, de Duns Escoto y Suárez. Igualmente, de Domingo Bañez, San Alberto, Gerson, San Pedro Damiano, Belarmino, eran varias las ediciones de Nierenberg; enumeremos también San Jerónimo, San Juan Damasceno, el Crisóstomo, San Ambrosio, Cayetano, el Ferrariense; es casi seguro que contaron con obras de Platón y seguramente de Aristóteles. Entre los místicos, Santa Teresa, San Juan de La Cruz. Todo el bagaje de fuentes consta en el *Index librorum Bibliotheca Collegii Maximi Cordubensis Societatis Jesu*, 290 folios, 302 x 208 mm, Anno 1757, aunque no era aquella Biblioteca la única depositaria de obras que podían leer los cordobeses del siglo XVII.

bierto todo después de haber estado dormido: "Ya la luz de la razón/ por su horizonte rayaba/ de mis dormidas potencias/ la región oscura y vaga"<sup>8</sup>. Las potencias, para Tejada como para la tradición patristica, están "dormidas" mientras estoy olvidado de mí, derramado en Babilonia, es decir, en la exterioridad del mundo. Tales potencias, como dirá Tejada más adelante, son la memoria, el entendimiento y la voluntad; inmediatamente viene a las mientes la doctrina agustiniana sobre las potencias<sup>9</sup>; pero, en el caso de Tejada, la doctrina que recorre las páginas de Santa Teresa y San Juan de la Cruz. Para San Juan, la memoria está como ofuscada en las tinieblas del apetito; lo mismo el entendimiento mientras no ve a Dios que es la "salud del entendimiento" y la voluntad está "vacía" como resultado de su "hambre de Dios"<sup>10</sup>. Mientras las potencias se encuentran "divertidas" mirando el mundo creado, no pueden reconocer la luz de sí mismas que es luz increada: "Y ellas siempre divertidas/ en la Hermosura Criada/ la luz no reconocían/ de la beldad soberana". Por eso, en cuanto vuelvo sobre mí y allí hacia la Fuente de la luz increada, no puedo no descubrir a Dios, causa primera y "centro" del alma: "Estaba el sumo Hacedor/ mi Padre, y primera causa/ diciendo desta manera/ en el centro de mi Alma". Hasta este punto, Tejada ha descrito el estado de las potencias adormecidas en lo creado, hasta que descubren a Dios en el "centro" del alma. Esta idea del "centro" es propia de los místicos y de la escolástica cristiana; Dios está en el alma por presencia, esencia y potencia. Es esta doctrina tomista, pero también propia de los místicos como San Juan quien dice que "El centro del alma es Dios, el cual, cuando ella hubiere llegado según toda la capacidad de su ser y según la fuerza de su operación e inclinación, habrá llegado al último y más profundo centro suyo en Dios, que será cuando con todas sus fuerzas entienda y ame y goce a Dios"<sup>11</sup>. Lo cual viene a coincidir con Santa Teresa quien, al hablar del ensanchamiento del corazón dice que tal cosa nace "de otra parte aún más interior, como una cosa profunda. Pienso que debe ser el centro del alma..."<sup>12</sup>.

Desde el "centro" del alma, la "primera causa" habla interiormente al hombre. Tejada expresa poéticamente este diálogo interior: "Este que ha poco saqué/ del Abismo de la nada/ y oy tiene por su individuo/ la naturaleza Humana"; es decir, el hombre supone *la nada* de la cual Dios por creación le ha puesto en la existencia. Y agrega: "Ya ha tenido un ser Eterno/ en mi idea soberana/ a donde estuvo conmigo/ quando consigo no estaba"; con lo cual fray

<sup>8</sup> *Coronas líricas*, p. 21.

<sup>9</sup> *De Trinitate*, XI, 3, 6.

<sup>10</sup> *Subida del Monte Carmelo*, I, 8, 2; *Cántico espiritual*, 2, 6; *Llama de amor viva*, 3, 20; cito por *Vida y Obras de San Juan de La Cruz*, 1400 pp. Biografía de Crisógono de Jesús, Introducciones y revisión del texto por Lucinio del SS. Sacramento y presentación y revisión del texto de la Biografía y notas por Matías del Niño Jesús, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1955.

<sup>11</sup> *Llama de amor viva*, I, 12.

<sup>12</sup> *IV Morada*, II, 5; cito por *Obras Completas*, 1172 pp., transcripción, Introducción y notas de Efrén de la Madre de Dios y Otger Steggink, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1967.

Luis viene a afirmar (como toda la Patrística y toda la Escolástica y la mística) que lo existente (el hombre en este caso), cada existente, ha sido y es una *idea* de Dios, es decir, un posible en Dios; en otras palabras tiene y “ha tenido un ser eterno” en Dios que, al conocerle, lo crea. Mientras no ha sido creado y es solamente una “idea”, aun no estaba *consigo*, como lo está después. Entonces, supuesta la creación *ex nihilo sui*, el hombre recibe de sus padres el cuerpo y el alma de Dios: “Sólo tiene de sus Padres/ la materia vil y Baxa/ en que el alma le infundí/ quando estuvo organizada. Apenas fue concebido/ cuando por custodio y guarda/ le dí un espíritu Bello/ de mis Angélicas Guardas”. Yo he sido una idea en Dios quien se comporta como “el divino ejemplar”<sup>13</sup>.

Con lo expuesto se ve que la subyacente ontología de Tejeda implica una antropología, una muy clara idea de la naturaleza del hombre como compuesto de alma y cuerpo, participante de la naturaleza de Dios, causa no causada de todo lo que es. Pero esta antropología es, simultáneamente, teológica e iluminada por la fe: En el estado de la Caída original (“su antigua Heredada Mancha”) y pese a la posterior “vestidura de la Gracia”, en su estado de peregrinaje, el alma del hombre está como dormida: “su memoria aun no se acuerda/ su voluntad aun no ama./ Su entendimiento aun no advierte/ dignidad tan soberana/ que obxetos la solicitan/ de diversiones más vanas”.

Vuelta el alma de su exteriorización, de su estar dormida, puede escuchar la voz de Dios que le habla (agustinianamente) desde la interioridad; Dios mismo le dice al alma que pudiera llevarla donde El quiere, con El, sin que nada mereciera: “Pero quiero que merezca/ con su esfuerzo y con mi gracia/ y que el coronarla sea/ diferente que el criarla”. Pero la presencia de la Gracia la recrea y es, por eso, diferente de lo que era; las tres potencias (memoria, entendimiento, voluntad) manifiestan su semejanza con El y en su querer o no querer encontrará el alma su beatitud o su desgracia: “Con essas sus tres potencias/ hechas a mi semexança/ y mi auxilio vençer puede/ una conquista tan ardua”. Por eso, la *libertad* del hombre, don de Dios, le sirve para *peregrinar* por la tierra de Babilonia, “esta Ciudad sin Dios”. Todo lo que es creado es, pues, como para un San Buenaventura, escala hacia Dios y el hombre por esa escala peregrina aguzando progresivamente sus potencias.

#### b) *Doctrina del amor y Pico della Mirándola*

Tejeda podía ahondar lo que queda expuesto más arriba y, en realidad, aunque poéticamente, le dio una nueva y más trabada estructura. Pero esta estructura doctrinal no es sino una doctrina sobre el amor radicado en el centro del alma y distendido hacia el Sol increado que es Dios, amado en los seres que le muestran en lo creado. Según el mismo Tejeda lo declara, fue Pico della Mirándola su maestro en esta doctrina aunque, como se verá enseguida, es-

<sup>13</sup> *Coronas líricas*, p. 73.

tuvo lejos de seguirle servilmente, cuidadoso de su ortodoxia católica. Vale la pena transcribir el texto venerable por ser uno de los primeros textos filosóficos escritos por un argentino: “El insigne Pico mirandulano, en la exposición docta y erudita de una canción de Gerónimo Beni Beni al amor según la doctrina de Platón; dio motivo a la que queda escrita sin exceder los términos católicos, que en ella y en su exposición solamente, no pueden seguir, en prueba de que en S. Joseph no fuera imposible aun naturalmente, ser muy enamorado de la hermosura de su esposa, sin desdoro alguno de su virginal decoro. Pues este amor puro es tan compatible con los afectos de la naturaleza gobernados por la recta razón del entendimiento; confusión de los hereges, que en el mejor individuo della aun prevenido con tan sobrenaturales refuerzos como atrás quedan representados por tan sabias y santas plumas no asienten a lo que en los límites ordinarios de la naturaleza, sintió por posible en la definición del amor un filósofo gentil”<sup>14</sup>. Acerca de este texto se justifican algunas dudas expresadas por Furt<sup>15</sup> desde el momento que no ha sido encontrado el comentario de Pico a Benivieni en el catálogo de la librería jesuítica u otras bibliotecas particulares; pero es sabido también que muchísimos libros se perdieron y muy poco es lo que podemos hoy recoger, aunque las dudas de Furt son compartidas por mí; pero no tantas como para aceptar que el texto anteriormente citado pueda ser solamente “un escarceo de decoración humanista”. Lo cierto es que conociera directamente o indirectamente a Pico della Mirándola la cita tan enfática y el simultáneo deseo de no seguirle con exceso en su platonismo, muestra algún conocimiento del gran renacentista italiano. Y queda siempre en pie la real posibilidad de que le haya conocido, aunque no tenemos certeza de que se contara en Córdoba con las ediciones de las obras completas como la de Bolonia (1495) o, más probablemente, la *Omnia quae extant opera* de Pico en la edición veneciana (1557); en cuanto al *Commento alla canzone d'amore* de Girolamo Benivieni, Garin en su edición crítica señala cuatro ediciones de las cuales pudieron haber sido utilizadas las de los años 1519, 1522 o 1524<sup>16</sup>. Pero nada de esto es seguro.

Las canciones de Benivieni fueron compuestas bajo el influjo expreso de Marsilio Ficino y “ciertas partes del *Heptaclus*, señala Garin, no son otra cosa que la traducción reelaborada de lugares del *Commento*”<sup>17</sup>; el propio Benivieni, por otra parte y pese a la entrañable amistad que le unía a Pico, tuvo la preocupación de la ortodoxia católica del comentario. En el *Commento*, Pico distingue tres modos en todo ser creado: ser causal, ser formal y ser participado<sup>18</sup>; Dios está por encima de todo y en El tiene la creatura su ser causal, luego en el ángel el ser formal y en el alma el ser participado. Dios, pues, es el Sol in-

<sup>14</sup> *Op. cit.*, p. 99.

<sup>15</sup> *Libros de varios tratados y noticias*, pp. 108-110.

<sup>16</sup> GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *De hominis dignitate. Heptaclus. De Ente et Uno. Commento alla Canzone d'amore*, 603 pp., a cura di Eugenio Garin, Vallecchi Editore, Firenze, 1942; cf. p. 96.

creado (*non est ens*) y Pico acérquese a Plotino, pues la causa tiene en sí la forma del efecto (la *Idea*) que constituye el ser ideal o inteligible; lo demás es el ser material<sup>19</sup>. En la mente de Dios, las Ideas constituyen las formas de las cosas y el mundo sensible “es una imagen y simulacro del inteligible”. La primera naturaleza (Verbo) parece, por momentos, adquirir una tonalidad gnóstica aunque Pico se apresura a remitir a Plotino como, igualmente, la tesis del alma del mundo. Pero aquí va mucho más allá que Benivieni y, por supuesto, ya nada tiene que ver con estas tesis nuestro Tejeda. Y, sin embargo, alguna influencia parece haber recibido aunque, como se verá, dicha influencia parece acercarlo más directamente a los versos de Benivieni que a Pico. En efecto, en los versos de Benivieni se llama a Dios “sol”, “foco” de quien la luz proviene. Y además: “In noi per lui respira/ Quell’ increato sol tanto splendore/ Che l’alma infiamma in noi d’eterno amore”. También a Tejeda le parece que deseando gozar de la belleza imparticipada, se desea “gozar el Sol, que de ella es fuente pura”<sup>20</sup> y el mismo Jesucristo es por él llamado “Sol divino en forma humana”<sup>21</sup>.

En “El Fenix de amor”, a propósito de la imagen de María, Tejeda bosqueja toda una doctrina platónica del amor en la escala de lo real: “Del simulacro reconoce raro/ el sentido interior con vista aguda/ las perfecciones, menos materiales/ i que aquel raio refulgente i claro/ pueda tener origen, pone en duda/ en el cuerpo y sus partes integrales,/ sus sienpre naturales/ incendios le enbaraça al apetito/ que el raio vá passando hasta el distrito/ de esfera inteligible,/ pues la concupiscible/ no se halla digna del glorioso empleo/ que le toca al posible/ entendimiento, y racional deseo”<sup>22</sup>. No hace falta demasiado esfuerzo para comprender que el “rayo” de que habla Tejeda no es otro que el entendimiento posible; pero, inmediatamente, cierto “sentido interior” reconoce en lo creado las *perfecciones*; pero ahora se trata de perfecciones “menos materiales”, presentes en lo finito y a la vez ausentes porque le trascienden. Así pues, este rayo intelectual (cierta contemplación activa y amorosa) va “pasando” las perfecciones naturales, sensibles, inmediatas, donde reconoce el ámbito de la *esfera concupiscible*, de veras inútil e indigna de la misión que mueve al entendimiento posible; la inteligencia pues, ingresa a la *esfera inteligible*.

Pero esto no es todo, pues falta explicar el proceso mismo del ascenso de lo sensible a lo inteligible; poéticamente Tejeda lo indica: “El raio pues (expresa imagen bella)/ que arrebató el agente, del sentido/ y hasta el posible, inmaterial, conduce/ tan puro, ia en Joseph se imprime y cella”; es decir, el “rayo” (que podría ser interpretado como concepto formal o como noción por

<sup>17</sup> *Op. cit.*, p. 12.

<sup>18</sup> *Commento*, ed. cit., cap. I, p. 461.

<sup>19</sup> *Commento*, p. 467.

<sup>20</sup> *Coronas líricas*, p. 98.

<sup>21</sup> *Op. cit.*, p. 118.

<sup>22</sup> *Op. cit.*, p. 97.

la cual conozco) ha sido extraído por el *entendimiento agente* a partir del *sentido*, que es lo mismo que decir que proviene del mundo sensible donde se esconden (participadas) las perfecciones; este proceso conduce al *entendimiento posible* que, para Tejeda como para la tradición escolástica, es inmaterial; en San José, dice, “se imprime y cella”. Es evidente que, expresándose poéticamente, Tejeda no puede explicar todo el sentido que le asigna a la doctrina de los dos entendimientos, pero se puede sospechar que ambos están implantados, armoniosamente, en un contexto general neoplatónico como puede acontecer, por ejemplo, en San Buenaventura. Sin embargo, la influencia de Santo Tomás parece bastante decisiva.

Lo cierto es que por el entendimiento posible se descubre (en sus imágenes) a Dios (Sol lejano) que causalmente está presente en los seres finitos y sensibles: “porque se le trasluce/ un Sol de lejos (que en confusso adora)/ que aquellas nubes del sentido dora”. Por ese motivo ineludible, el alma se atreve a *desear* “no en corporal figura/ sinó en la intelectiva, en que la halla”, el Ser en sí, Dios, la belleza increada. Tal deseo es el *amor* y semejante amor es el deseo de la Belleza inteligible, propio del verdadero amante; Tejeda llama “ciego” al amante que, peregrino de la Belleza, se detiene en la mera imagen del sentido; tal amor ciego es amor “torpe” porque no sabe ascender hasta la causa última y participante de todo lo finito. Mejor será que deje a Tejeda decirnoslo con sus palabras: “De gozar la Belleza en quien la mira/ el desseo, es Amor; y es ciego amante/ quien en la imagen del sentido, escassa/ para tan torpe amor, pone la mira,/ sin seguir aquel raio fulminante/ hasta el entendimiento donde passa; y aun quien assi embarasa,/ sin passar adelante su desseo/ de amor no llega al más glorioso empleo,/ que aunque lícito sea,/ ya, en el cuerpo se emplea/ albergue accidental de la Hermosura/ solo Joseph desea/ gozar el Sol, que de ella es fuente pura”<sup>23</sup>. Es preciso pues, no detenerse, como dije, en los cuerpos en cuanto en ellos sólo reconocemos un “albergue accidental” donde lo infinito se participa.

Por consiguiente, el amor verdadero de San José por María *dessea* no ya gozar de la imagen de la belleza como inmaculadamente se muestra en María, sino gozar de Dios, Fuente de la belleza de María; es decir, causa de toda belleza creada; allí, *conocer* es *gozar* por el entendimiento “hasta el íntimo centro de su alma,/ sin andar en discursos...”. Cuando el conocer se identifica con el gozo directo de la Belleza absoluta, trasciéndose la argumentación racional para entrar en la sabiduría intuitiva. En María, José admira el Sol (origen de aquel rayo inteligente) y, al cabo del deseo amoroso, al Sol se une, “en su misma substancia/ con intima distancia”, de modo tal que “muere, y revive transformado en ella”. Así, “en su mismo morir se immortaliza” hasta fundirse en “aquel piélago de soles” que ya el alma ha entrevisto en el entendimiento. Transformado pues, el que contempla, logra la *libertad* dichosa, sin miseria mortal ni leyes del sentido.

<sup>23</sup> *Op. cit.*, p. 98.

c) *Copia intelectual y Sol Increado*

Podría resumirse la antropología de Tejada en su expresión “copia intelectual” puesto que eso es, precisamente, el hombre; pero también el hombre posee esa copia intelectual “divino estreno de mi amor felice/ y de mi voluntad único empleo/ desde sensible original desdice”<sup>24</sup>; el mundo del sentido opone su opacidad y permite un “oscuro olvido” del “sol increado” sepultando al hombre en el “dolor sensible”<sup>25</sup>. Tal sol increado (hacia el cual tiende el hombre, copia intelectual) para la fe del cristiano se hizo carne en María y, por eso, canta Tejada, “un sol inmenso aun crece/ en el virginal vientre de otra Eva,/ que esse tu amargo nombre trueca en Ave”. De ese modo, el platonismo tejediano se muestra cristiano, hasta el punto que es Cristo quien trae consigo una filosofía nueva: “aquella rara y nueva philosophia que thahía al mundo el Maestro Divino, y la perfectísima sabiduría de verdades y desengaños”<sup>26</sup>. En pocas palabras, el hombre tiene en sí la copia intelectual de Dios y es, él mismo, semejante imagen; y sabemos que ese Sol increado, objeto de nuestro deseo, es Cristo como “sol divino en forma humana”.

d) *El centro del alma y la vida como peregrinaje*

La actitud vital de Tejada, neoplatónica, cristiana, ascética y mística, implicaba necesariamente la consideración del mundo como lugar de duro peregrinaje. Córdoba, su ciudad natal, varias veces le sirve de símbolo y la llama Babilonia y él mismo se denomina “errante peregrino”. El mundo es el “reyno babilónico”, ese “que la profana Vanidad conquista/ con la concupiscencia de la vista” y también “con la inchada soberbia de la vida”<sup>27</sup>. Como San Agustín, llora en el río de Babilonia no sólo sus “amargas horas” sino su mismo “miserable estado”: sus “iniquidades”, sus “arrepentimientos” y su “pena”. No cabe otro camino que el *recogimiento*, allí donde, en efecto, “recoge el alma todas las Potencias, y se entra dentro de sy con su Dios...”. Nuevamente como Agustín, antes buscaba Tejada y Aquel a quien buscaba no estaba fuera sino dentro de sí mismo<sup>28</sup>.

Después de su conversión, una voz le dice al oído que “aqueste monte que miras/ es la ciudad de Dios Santa./ Lo demás es Babylonia/ que peregrinando andas”<sup>29</sup>. Vertido hacia fuera, perdido el recogimiento, vístese el hombre “el traje corruptible inmundo/ del Babylonio mundo/ de locas vanidades”; en verdad, al perder la libertad vive (o se desvive) el hombre amarrado a su propia negación<sup>30</sup>, hasta su liberación que debe surgir por obra de aquella pre-

<sup>24</sup> *Op. cit.*, p. 121.

<sup>25</sup> *Op. cit.*, p. 122.

<sup>26</sup> *Op. cit.*, p. 148.

<sup>27</sup> *Op. cit.*, p. 242.

<sup>28</sup> *Op. cit.*, pp. 249-250; cf. SAN AGUSTÍN, *In Psal*, 136, 4.

<sup>29</sup> *Op. cit.*, p. 56.

<sup>30</sup> *Op. cit.*, p. 283.

sencia que, como en Santa Teresa y en San Juan de la Cruz vive en “el centro interior del alma mía”<sup>31</sup>. Transformado por el “sol divino de amor”, comprende “que el sentido exterior ni ve ni siente”; desengañase (dice Tejeda ejemplarizando con la cordobesa Sierra del Achala) de “otro mentido olimpo, del Achala/ que la última rexion del viento iguala”<sup>32</sup>.

Desasido de todo, ábrese el espíritu al rapto y unión con Dios: “con calma y con potencias —canta a propósito en la Soledad quinta—/ sin que de las potencias y del alma/ los raptos relevantes superiores/ dexassen suspendidos/ y en insensible calma/ de sus operaciones inferiores/ a su interior y a su exterior sentidos”. Es lo que pasa, para Tejeda, a María, estática Señora, cuyas potencias superiores gozaban de la unión sin que fueran molestadas ni suspendidas por las operaciones sensibles<sup>33</sup>. Su alma, es decir, “entendimiento/ voluntad y memoria/ gozando están la plenitud y gloria”. Tejeda se atreve a explicar este rapto que me animaría a llamar habitual, según su neoplatonismo cristiano: “entre aquella *vissión inteligible*/ del *alma* y sus *potencias*/ y la inferior y corporal *sensible*/ en gozo celestial se suspendía/ y se anegaba en mar de amargo llanto”<sup>34</sup>. Bien puede decirse que la mística que corre en las páginas de Tejeda es una mística *mariana* y toda su obra, desde el punto de vista teológico, es una exposición y defensa de la Inmaculada Concepción. Defiende Tejeda que Santo Tomás sostuvo la Inmaculada y una afirmación que se hiciera en contra le parece un agravio<sup>35</sup>. Y aun llamó la atención a los Jesuitas por abandonar las tesis del Aquinatense: “Los doctos hijos de Ignacio/ a lo Scotista se van/ del camino extraviando de su príncipe Thomás”<sup>36</sup>.

En verdad sorprende encontrar un poeta y un pensador (filósofo y teólogo) de la talla de Tejeda en la Córdoba de la segunda mitad del siglo XVII. Como ya dije, había estudiado filosofía en la Universidad y cursos de Teología. Por sus páginas, llenas de inspiración y de reflexión, reviven los mejores momentos internos del renacimiento español, en verdad; pero, simultáneamente, cada reflexión, cada meditación, hunde sus raíces en su concreta circunstancia: El mentido Olimpo es la sierra de Achala; Babilonia es Córdoba y el río babilónico es el modesto Suquía y ciertos personajes son, sin duda, personas de su ciudad. Debe hacerse notar este natural esfuerzo de Tejeda por pensar desde su situación e inspirarse también en y desde ella. En ese sentido, don Luis de Tejeda ha sido el primer filósofo de la Argentina.

ALBERTO CATURELLI

Universidad Nacional de Córdoba

<sup>31</sup> *Op. cit.*, p. 288.

<sup>32</sup> *Op. cit.*, p. 301.

<sup>33</sup> *Op. cit.*, pp. 289-290.

<sup>34</sup> *Op. cit.*, p. 295. Los subrayados son míos.

<sup>35</sup> *Op. cit.*, p. 7.

<sup>36</sup> *Op. cit.*, pp. 3-4.



## LA VIA INACCESIBLE AL SER

A PROPOSITO DE LA FILOSOFIA EXISTENCIAL DE M. HEIDEGGER

### 1. — *El propósito de M. Heidegger*

Desde su primera obra, *Ser y Tiempo*, Heidegger se propone investigar qué es el ser.

El positivismo reinante sostenía que sólo los hechos o fenómenos son asequibles y que, por ende, el único conocimiento válido es el científico.

Heidegger restaura la vigencia de la metafísica. La pregunta sobre el ser sigue siendo el interrogante fundamental de la inteligencia humana, presente en toda pregunta, que es siempre sobre el *ser*: qué es esto, qué es aquello, es decir, qué es el ser, sin el cual ninguna pregunta, ninguna inquisición y ninguna esencia tendría sentido. Sin esta pregunta, toda otra perdería su significación y su consistencia, dejaría de ser pregunta.

Por otra parte, sólo hay un ente capaz de preguntar sobre el ser, un ente privilegiado, en quien solamente es capaz de de-velarse el *ser*. Este ente es el hombre, o como lo llama Heidegger, es el *Da-sein*, el “ser aquí” o el “aquí del ser”, precisamente porque es el “donde” el ser se manifiesta o hace presente.

Est “ser aquí” es un estar-en-el-mundo, facticidad o quehacer, ocupación, es decir, es salir desde la nada al mundo o, en otros términos, es una ex-sistencia.

Toda la filosofía de *Ser y Tiempo* se centra en el análisis existencial, en determinar cuáles son las “notas existenciales” de este ente, en el cual se de-vela el ser, ente en continuo tránsito hacia el mundo y hacia el futuro desde la *nada*.

### 2. — *El método fenomenológico existencial de Heidegger*

Instaurado por Edmundo Husserl, el método fenomenológico consiste en un “ir a las cosas”, en dejar que las cosas se presenten como ellas son a la inteligencia.

Tal método se detiene en esta aprehensión y descripción de los objetos, tales como ellos son dados a la inteligencia.

La trascendencia de los objetos, como distintos e irreductibles al sujeto, en otras palabras, la *intencionalidad* del sujeto y objeto, dada en el análisis fenomenológico, es vigente y válida sólo en cuanto dada en la conciencia. El ser trascendente al acto de entender, en la evidencia fenomenológica, sólo es tal en cuanto dado en la inmanencia de aquel acto. Si este ser trascendente es además un ser en sí, si aprehendido en la inmanencia del acto inteligente, es también un ser real y trans-subjetivo, según Husserl, está más allá de la evidencia fenomenológica. Sin negar el ser real, la evidencia del objeto trascendente, irreductible al acto del sujeto, sólo vale en el ámbito de la inmanencia de la conciencia. Se trata, en última instancia, de una intencionalidad clausa en la inmanencia.

### 3. — *Mundanía y temporalidad de la Ex-sistencia*

Heidegger adopta el método fenomenológico de Husserl y lo aplica al análisis de la ex-sistencia, o del ente en que se de-vela el ser. Este método quiere ser una intuición de la ex-sistencia desde la ex-sistencia misma, sin intermedio, como la inteligencia, cuya intervención crea el pseudo problema del realismo y del idealismo. Colocada la intuición antes o fuera del ámbito de la intervención disociante de la inteligencia: la ex-sistencia y el mundo, sobre el que ella se vuelca y que le pertenece, la ex-sistencia es un estar-en-el-mundo, donde el mundo o mundanía es por la ex-sistencia, es nota existencial.

### 4. — *La ex-sistencia auténtica*

La ex-sistencia se manifiesta como un egreso desde la nada, del pasado y del presente hacia el futuro, es *temporalidad* y temporalidad finita. La angustia revela esta finitud como un "ser para la muerte". Porque la muerte o anodación de la ex-sistencia es nota existencial.

En última instancia, todo es nada. La nada da origen al existir, al ente en que se de-vela el ser, por la nada aparece el ser, *ex nihilo fit ens*, la nada cierra con la muerte al ser. La existencia o el ente con el ser presente, que es el hombre, es como una luz que emerge de la nada, para hundirse definitivamente en ella.

De aquí que la trama ex-sistencial no sólo es mundanía, en que el ser se de-vela, está además encerrada en espacio y tiempo, o sea, es *mundanía y temporalidad*.

### 5. — *Los esfuerzos de Heidegger en busca de la trascendencia del ser*

En sus últimos escritos Heidegger subraya la temporalidad intencional del ser en el "Da-sein". Este "ser aquí", en que el *ser* está siempre de-velado o presente, se encuentra también frente a la de-velación o *ser* de los otros entes. Este ser de los entes es distinto y trascendente al *ser* del Da-sein en que se de-vela y hace presente.

Sin embargo, este ser de los entes es distinto y trascendente al ser del Da-sein, pero sólo en cuanto de-velado en él, sin poder trascender la inmanencia del Da-sein. Se trata de una intencionalidad y trascendencia del ser de los entes en el ser del Da-sein sólo válida en el ámbito clauso de éste. Si este ser de los entes es además trans-subjetivo, si es y existe en sí mismo fuera de la inmanencia del Da-sein o es puramente subjetivo e identificado con él, es una pregunta sin sentido en la intuición fenomenológico-existencial, tal cual es dada en el Da-sein. El ser del Da-sein y el ser de los entes son intencionales, irreductibles el uno al otro, pero sólo en cuanto dados en la inmanencia existencial. La dualidad real de los mismos es un pseudo problema, introducido por la nota existencial del entender.

La inteligencia crea el pseudo-problema del realismo y del subjetivismo, al romper la unidad intencional existencial del ser del Da-sein y del ser de los entes. Preguntar si el ser de los entes es realmente distinto del ser del Da-sein, si es un acto o realidad en sí, es un pseudo problema, sin solución posible, introducida por la inteligencia, que para Heidegger sólo es una nota existencial. La unidad de la intencionalidad del ser del Da-sein y del ser de los entes está dada en la intuición existencial, que supera aquella dualidad del sujeto y del objeto y que, introducida después por la inteligencia, no es de-velación ni aprehensión del ser, sino un colocarse delante de él, rompiendo su unidad existencial del *Da-sein-mundo*.

La verdad es que esta intuición existencial del ser de Heidegger, sin intervención de la inteligencia, no supera la *experiencia sensitiva* y, por eso, el ser está reducido a su *aparecer fenoménico*. Se trata de un retorno al *esse est percipi* del empirismo.

Sólo el conocimiento espiritual de la inteligencia es capaz de de-velar y penetrar en el ser, como acto o *esse* del ente, como ser en sí, real y distinto del ser, también real, inmanente del hombre. La dualidad del ser del sujeto y del ser del objeto, únicamente aparece a los ojos del espíritu, a la visión superior de la inteligencia, ante la cual el ser se manifiesta y esclarece como acto de la esencia o del ente, como ser en sí, superando de este modo la aprehensión oscura de los sentidos, los cuales, añ no alcanzar ni descubrir el ser como tal o

acto real, tampoco pueden ver la dualidad real del ser del sujeto y del ser del objeto. Lejos de tratarse de una superación de la dualidad del ser sujeto y del ser objeto de la inteligencia, la unidad del ser del Da-sein y del ser de los entes en la intuición fenomenológica existencial es una involución o retroceso a la obscuridad de la aprehensión de los sentidos, que no ven el ser como tal en la dualidad real en que se manifiesta.

#### 6. — *Relativización del ser en Heidegger*

El ser en Heidegger, clauso en la inmanencia del Da-sein, es un ser relativizado, encerrado en la maraña de la mundanidad, de la temporalidad e historicidad propios de la ex-sistencia del Da-sein. En definitiva, esa ex-sistencia es por la nada, sin posibilidad de trascender hasta el auténtico ser real en sí y, menos todavía, hasta su Fuente imparticipada del Acto o Esse subsistente.

Para el método fenomenológico ex-sistencial no cabe otro ser que el mundanal o histórico, el puro *aparecer* en la trascendencia existencial, en definitiva, pura inmanencia y nada.

Sólo es como una luz que aparece y desaparece en la oscura trama existencial constituida por la nada.

#### 7. — *Consecuencias morales*

Sin ser real, tampoco hay bien o valor absoluto trascendente al hombre ni exigencias ontológicas del mismo o deber-ser que se impongan como normas de conducta. No hay ser real que perfeccionar ni ser real o bien con que perfeccionarlo. Falta el *terminus a quo* y el *terminus ad quem*, indispensables para todo perfeccionamiento. El perfeccionamiento, o acrecentamiento ontológico del ser del hombre carece de sentido. Y, con él, la moral, la ciencia, el arte y toda cultura.

Una existencia que emerge desde la nada, encerrada en sí misma, abandonada a su suerte, sin razón de ser ni sentido en la elección de su existencia, “necesitada a ser libre”, pero sin valor o bien que realizar, sin posibilidad de perfeccionamiento alguno. En esta filosofía todo es lo mismo, no hay posibilidad de distinguir el bien y el mal y, en definitiva, todo es nada.

#### 8. — *Conclusión: Sólo con el espíritu de la inteligencia es posible la de-velación y el acceso al ser*

Por eso, lo que, en definitiva, cierra el acceso al ser —al Ser de Dios en última instancia— en esta filosofía existencial de Heidegger, es su *método fenomenológico antiintelectualista*, puramente ex-sistencial, intuición empírica

privada de la única luz capaz de de-velar el *ser* trascendente, y también el *ser* inmanente, como correlativo o intencional a aquél, que es la inteligencia.

A Heidegger le ha faltado un concepto cabal de lo que realmente es el conocimiento intelectual. Cree él que todo acto intelectual es una representación del ser, sin alcanzarlo en sí mismo, un ponerse delante de él sin aprehenderlo. Para superar ese concepto vacío del ser y poder llegar a la aprehensión de éste, Heidegger intenta una intuición fenomenológica existencial que, destituida del entender, como meramente empírica, lo ha detenido y encerrado en la penumbra del mero *aparecer o patencia*.

Sin embargo, un estudio más objetivo del concepto y de la intelección le hubiese permitido a Heidegger ver que sólo por este camino intelectual es posible el acceso al ser. Porque todo conocimiento es una aprehensión de un objeto distinto del propio acto. En el acto del conocimiento está presente un ente, realmente distinto de él y como distinto de él u *ob-jectum*.

Esta singular manera de aprehender un ser distinto del propio, sin formar un compuesto con él, como acontece en todas las composiciones materiales, pone en evidencia que el conocimiento es una *aprehensión inmaterial* de otro ente, y que esta aprehensión se perfecciona por el grado de inmaterialidad o superación de la materia que limita y coarta al ser.

Cuando esa inmaterialidad es total o *espiritualidad*, el acto posee un ámbito objetivo sin límites: es capaz de dar cabida en su seno al ser como ser, que comprende todos los modos de ser y al *Ser o Esse subsistente* por sí mismo y, además, la dualidad del sujeto y objeto o ser trascendente es aprehendida de un modo expreso o consciente.

El conocimiento debe ser analizado como es, como una realidad única y distinta de todas las demás, inmediatamente dadas o materiales, y no ser deformado previamente a su análisis, como lo han hecho Descartes, Kant, Hegel y todos los immanentistas, incluyendo a Heidegger, *materializando* el conocimiento, es decir, *reduciéndolo a una imagen del ser objetivo*.

El conocimiento intelectual se nos presenta como un acto subjetivo, *en cuyo seno inmanente está presente el ser trascendente*, distinto del ser inmanente del concepto, como acto que confiere realidad a los entes.

Si no se llega a descubrir el conocimiento intelectual como él realmente es, como un acto espiritual y libre de toda materia, se corre el riesgo de mutilarlo o deformarlo con fáciles materializaciones del mismo. Y una vez materializado y reducido, consiguientemente, a una imagen subjetiva del ser del objeto, el conocimiento es deformado arbitrariamente y privado del ser trascendente, que él esencialmente lleva en el seno de su inmanencia.

Sólo en la intencionalidad espiritual de la intelección, en el seno inmanente de su acto, está presente el ser estrictamente trascendente o realmente

distinto de él, como *esse o acto* que confiere realidad en sí misma a los entes y que, por su carácter finito y contingente y, como tal participado, implica al *Ser imparticipado*, al *Esse o Acto puro de Existir o Ser*, como suprema instancia o fundamento ontológico, de quien procede todo otro ser.

MONS. DR. OCTAVIO N. DERISI



## NOTAS Y COMENTARIOS

### REFLEXIONES SOBRE LOS FUNDAMENTOS ONTOLOGICOS DE LA ETICA TOMISTA

#### I

En los siete siglos que nos separan de la muerte de Santo Tomás, su pensamiento ético ha sido objeto de innumerables exposiciones, comentarios, investigaciones e interpretaciones. También ha sufrido el embate de críticas —a veces corrosivas— de la más distinta procedencia.

El solo hecho de que, después de tanto tiempo y tras tantas contingencias, este pensamiento continúe inspirando multitud de estudios y de reflexiones es, al menos, un índice cierto de que posee una extraordinaria solidez y una admirable fecundidad. Pese a ello es fácilmente detectable en algunos ambientes intelectuales, también en medios tradicionalmente tomistas, un alejamiento de estas ideas que, parecería, no logran responder a las exigencias éticas contemporáneas.

Para los conocedores de la historia de la filosofía, esta posición resulta hasta familiar. Se ha presentado reiteradamente en el decurso del tiempo y ha sido analizada y refutada en cantidad de ocasiones. No traeré a colación las razones aducidas en favor o en contra; unas son demasiado conocidas y otras sólo tuvieron importancia en una determinada coyuntura histórica sin vigencia actual. En cualquier caso es más interesante y provechosa una labor positiva que un debate, casi siempre ineficaz.

Pero hay en estas controversias un aspecto rescatable: el permitir detectar matices del pensamiento tomista que, sin esas discusiones, habrían quedado olvidados. Por ello, sin caer en fáciles concordismos (ya pasados de moda) he creído útil señalar, en escueta síntesis, los rasgos fundamentales de la ética tomista: se verá, espero, que responden a las exigencias del pensamiento actual.

Corriendo el inevitable riesgo de todo esquema, podríamos distinguir dos lotes de temas éticos especialmente destacados en nuestros días: los referentes a la actitud ética misma y los atingentes a su fundamentación. Entre los primeros se ubican el afrontar situaciones, el asumir riesgos, el comprometerse, el comunicarse en apertura a los demás, el aceptar responsabilidades. Entre los segundos, la precariedad del ser humano, sus exigencias de realización, el valor de la libertad como hacedora del propio destino, la función decisiva de la conciencia personal y, en general, la inserción de lo ético en lo antropológico y de este ámbito en el ontológico.

Es evidente que entre estos grupos de temas, que distinguimos por razones metódicas, existe una continuidad profunda: la ética no estudia y califica acciones desgajadas de su sujeto, sino a la persona misma que se revela por su acción conciente y libre, y manifiesta sus limitaciones y sus grandezas por un obrar condicionado por factores inconcientes. Y la acción patentiza al ser.

## II

Es notorio que para Santo Tomás la razón de ser de la actividad ética es la precariedad del ser del hombre. Es cierto que, como también lo afirma, la realidad de cada persona representa, en su unitaria complejidad, lo más perfecto de todo el universo; pero esta perfección está particularizada en cada individuo que, por ello, sólo la realiza parcialmente.

Cada ser humano, ante todo, es; pero, si por existir posee el acto de ser, perfección suprema constitutiva de la realidad, sólo lo posee particularizada y por ello participadamente. Por otra parte, si es hombre, no agota la perfección humana: posee una humanidad restringida a un ámbito individuo que la particulariza y parcializa: es hombre por participación.

Este no ser en plenitud, propio de todo ser participado, crea una tensión ineludible entre lo que se es —por participar una perfección— y lo que no se es —por poseerla sólo participadamente y no en plenitud—. Entendiendo “perfección” como acabamiento terminal de una realidad (tal lo indica el origen de la palabra “per-fectum”) su posesión parcial será, lógicamente, una realización inacabada.

Pero “realización” equivale a lo “ya hecho”, “actum” y todo acto, en esta perspectiva, es una perfección irradiante; pertenece a la naturaleza del acto, dice Santo Tomás, el comunicarse. Así como en el orden sensible, la luz o el calor tienden esencialmente a comunicarse, en el orden ontológico que descubre el entendimiento todo acto es esencialmente difusivo. Si se trata de un acto participado —como lo son todos los actos estructurantes— poseerá una tensión a su acabamiento, es decir, hacia su plenitud, que se traducirá en actos dinámicos que progresivamente enriquezcan al sujeto, acercándolo a su plenitud.

De modo que el orden dinámico no es sino una expansión del orden entitativo. Implica una raíz activa, es decir, una estructura de sujeto participante y perfección participada, que se abre en potencialidades operativas que son, a la vez, actualidades del sujeto, pero que en relación a sus objetos son sólo capacidades de acción y por ello deben ser activadas en esta línea. Cada acto dinámico —o acción— significa un enriquecimiento, una adquisición de una nueva dosis de realidad.

Esta actividad inherente al ser por participación se ubica forzosamente en la línea de la accidentalidad, ya que todo sujeto es lo que es en forma esencial y en esta dimensión no podría cambiar: si no fuese así, el hombre al obrar dejaría de ser hombre. Pero el adquirir, como el perder, son cambios de un sujeto: si no, serían cambios de nada, y si nada cambia no hay cambio. De modo que en el orden dinámico, ámbito de este cambio, hay un sujeto permanente.

Pero, asentado esto, hay que subrayar que toda determinación accidental, tanto de tipo estructural como dinámico, no es sino la expresión y manifestación de la realidad misma del sujeto. En el orden propio de la acción, los accidentes, a la vez que capacidades activas o pasivas, son determinaciones y por ello perfecciones que pertenecen a la estructura del sujeto y por ello brotan de su ser sustancial. Aun las potencias pasivas, que por ser tales son esencial-



mente imperfectas y requieren un activante distinto de ellas mismas, son, en cuanto determinaciones accidentales, perfecciones y por ello actos, fuentes de realidad.

Toda perfección accidental no es sino una participación de la riqueza sustantiva del sujeto. El acto accidental es una perfección participada que confiere riqueza óntica a su sujeto, pero que a la vez surge de él y lleva en sí el carácter de la fuente de donde procede. Por ello participa de la actualidad esencial y existencial de su sujeto, con el que constituye una realidad unitaria. Por ello la actividad humana no es sino la traducción al plano dinámico del ser mismo del hombre.

### III

La precariedad del ser del hombre le exige tender continuamente a su realización. La debe ir logrando conforme a su condición humana: en forma conciente y libre, por actos que se encuadran en una sucesión temporal. La historicidad de la acción humana consiste en la actualización de sus capacidades operativas según un antes y un después, que la enmarca en el tiempo, pero que no se reduce a una temporalidad como la que caracteriza a los demás seres porque brota de una conciencia y de una libertad que trascienden los carriles materiales que determinan la actividad de los otros seres.

En el ámbito físico un evento debe suceder; en el orden de lo personal solamente puede acaecer. De ahí la previsibilidad de lo físico y la imprevisibilidad de lo personal. Fuera del nivel humano, el presente está producido por el pasado; en el campo de lo humano, sólo está condicionado. En la medida en que la acción sea más personal, es decir, más conciente y libre, supera más el determinismo que le impone la condición corporal; sin embargo esta superación no llega nunca a ser total.

La acción personal es una forma de acto y por ello de perfección. Surge de una potencia volitiva y, por ello, debe estar en ella de algún modo antes de realizarse. Este modo de preexistencia no podría ser actual, porque la acción, en este caso, estaría ya realizada antes de realizarse, lo que es contradictorio. Pero tampoco podría ser una preexistencia potencial, porque lo potencial es indeterminado y la acción es determinación. Si no está en estado actual ni potencia, está en estado virtual. Lo virtual, en la perspectiva tomista, no es un término medio entre la potencia y el acto porque entre acto y potencia no hay término medio: lo virtual surge de la composición entre acto y potencia.

La composición entre acto y potencia traduce la participación de una perfección: la potencia es participante de la perfección de su acto. Y hay un conflicto inmanente a toda perfección participada: por una parte es perfección, pero a la vez es imperfecta porque está coartada. Aunque la limitación proviene del sujeto participante, afecta a la perfección misma, que no posee su plenitud propia. Es precisamente esto lo que hace que tienda a realizarse plenamente.

De modo que lo virtual no es acto ni potencia pura: es fruto de una composición por la que una perfección coartada por una potencia orienta a esa misma potencia hacia la totalidad de la perfección. Por ello todo ser participante entraña virtualidades. La raíz de la virtualidad operativa está en la intimidad del sujeto como una exigencia de realización en plenitud que se expande en actividad.

Es, pues, en virtud de la limitación de su ser que el hombre tiende a realizarse. El constitutivo esencial del hombre es un bloque unitario de exigencias

de realización que se vierte en acción. Así ha de entenderse la noción tomista de "naturaleza": deudora, sin duda, de una concepción griega y, más específicamente, aristotélica, traduce una realidad independiente del contexto histórico que la ha elaborado. No se trata de una entidad mítica ni de una categoría filosófica antigua: expresa la unidad esencial de las tendencias propias del hombre a su plenitud personal.

#### IV

A diferencia de los demás seres, el hombre es capaz de conocer y de labrar su destino. Capaz de trascender lo inmediato por su poder intelectual, capta los fines y los medios de su acción y los ordena. Capaz de decidir el sentido de su acción, imprimiéndole una intención que puede estar oculta a los ojos de los otros, opta por lo que le resulte conveniente, asumiendo el compromiso que entraña y la responsabilidad de su opción.

La acción humana traduce el ser del hombre y lo expresa; por ello debe obrar racionalmente, porque la razón tipifica al hombre. Actuar de un modo irracional es obrar absurdamente: a nadie se le ocurre que sea propio del hombre actuar de un modo absurdo (pese a que no falten filósofos que lo afirmen). Si, por lo tanto, el hombre es capaz de comprender que debe obrar como hombre, superando y transfigurando su ínsita animalidad, hay que admitir que actuar racionalmente equivale a actuar como persona.

La razón no es sólo manifestativa de las exigencias típicamente humanas: es, ante todo, constitutiva de ellas, ya que determina su modo propio de ser. Razonando, la persona no sólo detecta cuándo obra racionalmente y cuándo no: descubre que lo distintivo del ser humano es justamente su racionalidad. El hombre debe obrar racionalmente porque es un ser racional.

Las exigencias de realización personal, constituidas y manifestadas por la razón, se denominan, en el tomismo —pero en un sentido muy especial— "ley natural". Digo que en un sentido muy especial porque no se trata, como en otra ley, de un código de preceptos determinados, sino de un conjunto de virtualidades tipificantes. La ley natural no es otra cosa que la exigencia de realización y de plenitud personal que la razón constituye y expresa urgiendo a la voluntad sin violentarla.

Todo hombre experimenta esta exigencia. Puede, porque es libre, seguirla o no; puede también, porque es racional, reflexionar sobre ella y discernir sus fundamentos. Y hasta puede buscar razones para invalidarla. Pero la formulación conceptual de lo exigido por las virtualidades constitutivas de lo humano no se deduce de principios abstractos ni se visualiza como un todo ya hecho, sino que es fruto de una laboriosa labor reflexiva sobre el obrar humano y sobre los valores que implica, apoyado en la experiencia ética.

Aquí se ubica el saber ético. Lo ético significa que el hombre está exigido, por su misma estructura ontológica, a realizarse como persona. Esta exigencia (manifestación de las virtualidades propias de la precariedad de su ser) constituye un imperativo dictado por la razón, que la voluntad puede seguir o no; si lo sigue, la conciencia aprobará lo obrado; si no, lo reprobará.

El juicio concienclal es el que determina, en el secreto interior de cada hombre, si su decisión actuada se conforma o no a las exigencias del dictamen de su recta razón. Este juicio es el único medio definitorio con que contamos para censurar la adecuación de nuestra acción a la norma dictada por nuestra razón práctica. Sea cual fuere el grado de saber ético, de experiencia moral, de buena

o mala voluntad, de acierto o de error de cada hombre, es su conciencia la que determina, en última instancia, la bondad o malicia de su acción.

Ahí reside el tremendo privilegio del ser humano: en la soledad de su interior su conciencia juzga la rectitud o falta de ella de los actos que comprometen su destino. Importa, pues, soberanamente, que este juicio sea lúcido; que brote de una razón recta —es decir, rectificada de su indeterminación natural por las exigencias auténticas de su ser—; que no ceda a las tentaciones de connivencia con el mal que continuamente la acechan. Si esto sucede, aun cuando el juicio concienzual sea objetivamente errado, la acción será éticamente buena.

Las normas, los preceptos, las leyes, las prescripciones, todo lo que se pueda dictar u ordenar desde fuera de este ámbito sólo tiene (aparte, por supuesto, de su función preservadora del orden social) el valor de un índice que, sin duda, debe ser cuidadosamente atendido, pero que nunca puede reemplazar al juicio concienzual. Esto no significa que la ética tomista ceda al subjetivismo o al autonomismo: indica simplemente que es realista.

## V

Dueño de sus decisiones y por ello de su destino, fuente del dictamen que fija la rectitud de su acción, autor del juicio concienzual que determina si obra bien o mal, no por ello el hombre es un centro autónomo en su actividad. Si bien es dueño de su decisión, sabe muy bien que ésta no siempre es recta y que, por esto, debe ajustarse a una norma; si es fuente del dictamen que determina la moralidad de su acción, no se ha dado a sí mismo la naturaleza cuyas exigencias expresa ese dictamen; si su conciencia declara la bondad o maldad de sus actos, no lo hace arbitrariamente, sino conformándose a una normatividad que no depende de su querer.

Toda acción es tensión a un fin determinado: el fin es término de la acción y objeto de la misma; y ha de ser determinado porque de otro modo no existiría, ya que lo indeterminado no existe en la realidad. Pero tensión hacia algo indica carencia: se tiende a lo que no se posee. El hombre, esencialmente indigente por no poseer la plenitud de su ser, tiende a esa plenitud. Pero, a diferencia de otros seres, tiende al fin conociéndolo como fin; posee primero cognoscitivamente el objeto de su acto y luego lo realiza libremente. De este modo se da a sí mismo sus fines: determinando qué va a realizar.

La acción se especifica por el objeto al que tiende, que es, por ello, el fin objetivo de la misma. Ahora bien, este objeto puede ser o no conforme a las exigencias de racionalidad características de lo humano; de ahí que el acto, para ser plenificante, deba, ante todo, poseer un objeto racional, es decir, adecuado a lo que constituye la plenitud propia de su naturaleza. Además, la intención de la voluntad debe tener un fin coincidente con la bondad del objeto; de otro modo habría una deformidad ética en la acción misma. Y, por último, debe, cuando se realiza exteriormente, estar rodeado de las circunstancias concretas correspondientes a la racionalidad del acto. Así la acción posee el "esse" moral por el que la persona se realiza a sí misma.

El finalismo de la acción voluntaria obliga a proseguir la línea de los fines inmediatos intentados, prolongándola a la luz de los mediatos y llegando así a un fin último terminativo de la vida humana. Este fin no puede ser otro que la realización total de las virtualidades de su ser en cuanto sea posible a su condición de ser participado. En esta realización y sólo en ella el hombre hallará su felicidad suprema, que anhela constantemente y que está implícita en todo

acto suyo. Y como se trata de la realización totalizante de sus virtualidades, es preciso que plenifique a todo el ser del hombre: primero su entendimiento, luego su voluntad y por fin sus demás capacidades.

El entendimiento sólo puede plenificarse con la verdad; no con tal o cual verdad, sino con la verdad en toda su extensión infinita. La voluntad, a su vez, sólo se plenifica con la posesión del bien, no de tal o cual bien, sino con la del bien en toda su extensión infinita. De ahí redundará la plenitud total del ser del hombre. Pero verdad y bien son coextensivos con el ser: decir verdad infinita y bien infinito equivale a decir ser infinito: estamos nombrando a Dios. La ética tomista culmina en la dimensión onto-teológica: Dios aparece, en esta perspectiva ético-filosófica, como el término final del actuar humano, que sostiene todo el proceso en el plano del ser.

Esto no significa —en esta perspectiva precisa— que sea necesario, para obrar rectamente en el orden natural (que lo sobrenatural no anula, sino que eleva y perfecciona) aceptar a Dios como fin último de la vida humana; menos aún ordenar a El toda acción. Admitir esto equivale a desconocer que los actos, por ser buenos, participan de la bondad del fin último y por ello se ordenan a él; no son buenos por estar ordenados al fin último, sino que, por ser buenos, están ordenados al fin último. La distinción parece sutil, pero el ignorarla llevaría a una forma larvada de maquiavelismo, en el que el fin justificaría los medios. Por otra parte es innegable que quien desconozca a Dios pero sea fiel a su conciencia, obra bien en el plano ético.

Me parece que la trabazón de lo ontológico y lo ético que he tratado de destacar es clara en Santo Tomás, aunque no siempre haya sido debidamente atendida por los tomistas. Además responde a las exigencias más auténticas del pensamiento contemporáneo, que bajo otra forma de conceptualización apunta a esta posición. La ética tomista no versa sobre los actos humanos sino en cuanto éstos traducen el ser mismo del hombre; sostiene y valora la originalidad de lo humano, pero inserto en el orden del ser; exalta la persona, pero ordenándola a Dios, ser por esencia.

GUSTAVO ELOY PONFERRADA

## BIBLIOGRAFIA

G. G. F. HEGEL, *Lezioni sulla Filosofia della Religione*. A cura di Elisa Oberti e Gaetano Borruso. Collana di Filosofi Moderni 19-20, Zanichelli, Bologna, 1973-4, 2 vols., 564 y 512 pp.

Esta meritoria colección del Centro di Studi Filosofici di Gallarate, que nos ha acostumbrado a textos de una magnífica presentación tipográfica y de un excelente nivel científico, por la bondad de sus traducciones y el rigor de sus estudios y notas, se enriquece con esta obra de Hegel, que presenta un doble interés: teórico e histórico.

En el orden teórico, Hegel está muy lejos de responder a la interesada opinión de G. Lukacs, según el cual "...Hegel ve en el cristianismo precisamente la religión del hombre privado, del burgués, la religión del despotismo y de la esclavitud que ha durado milenios". Sin olvidar sus estudios teológicos en Tübinga, el interés de Hegel por los problemas de la religión aparece ya en Berna, con su *Leben Jesu* y *Kritik des Begriffes der positiven Religion*, en su epistolario con Schelling y Hölderlin, y en el mismo *Eleusis*. Dicho interés se continúa en Francfort y sobre todo en Jena, como puede verse en el *Kritisches Journal der Philosophie*, en el que Hegel colabora con todo su ardor intelectual. La crítica que en Bamberg hace a la constitución alemana muestra con toda claridad su interés por salvar el valor de la religión de los intereses del Estado. El rectorado del Gimnasio de Bamberg nos presenta a Hegel, no sólo dando clases de religión, sino insistiendo en las prácticas religiosas de los alumnos y afirmando el supremo interés humano de los valores morales y religiosos. Aun en la *Lógica* aparece, mucho menos acentuado por cierto, pero no por ello menos real, su interés por la religión. Las colaboraciones de Hegel en los *Heidelberger Jahrbücher*, en 1817, muestran un interés mayor, si cabe, en especial porque se declara partidario de la existencia de un Dios personal, libre e inmortal. El período de Berlín, al que pertenecen las presentes "Lecciones", es mucho más rico en detalles sobre este particular, y aun una somerísima enunciación de sus elementos llevaría más espacio del que corresponde a esta sección. Baste indicar, además de los cursos de 1821, 1824, 1827 y 1831 sobre Filosofía de la Religión, sus *Beweise vom Dasein Gottes*, su discurso como Rector de la Universidad de Berlín en la Confesión Augustana de 1830, y su empeño en lograr una capilla para uso exclusivo de la Universidad. Recordemos, nada más, que en sus "Lecciones sobre la filosofía de la historia" sostiene que la verdadera teodicea se da en el desarrollo del espíritu como obra concreta de Dios, y pone en un mismo plano al Estado, el arte, la religión y el saber, en cuanto también en el caso del

Estado se trata de una realización concreta del espíritu, no por encima, sino dentro de los acontecimientos cotidianos.

Históricamente hablando, las *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* tuvieron lugar en cuatro cursos de la Universidad de Berlín, pero no configuran un libro escrito por Hegel. A éste pertenecen sólo unos apuntes de 1821; algunas correcciones a los apuntes que en 1824 sacó con Griesheim de sus lecciones, apuntes que usó Hegel en 1827; y, por último, los apuntes de Meyer en 1827, que Hegel corrigió y usó para el curso de 1831. A poco de morir Hegel aparece una edición, realizada por Marheineke en 1832 sobre la base de estos y otros apuntes; y luego, en 1840, una edición corregida de Marheineke y Bauer. Las múltiples objeciones que suscitó la obra de estos dos compiladores determinó la aparición, entre 1925 y 1929, de una nueva recensión, esta vez debida a Lasson. La edición de Lasson no sólo utiliza nuevas fuentes, además de las conocidas por Marheineke y Bauer, sino que ordena de distinta manera el material y ofrece una obra más extensa. Los editores de esta traducción han preferido el texto de Lasson, aun cuando expongan con toda claridad las dificultades que ofrece; mientras no se realice una edición crítica, puede considerárselo como el texto más prometedor. El traductor señala, también, que ha prescindido de la compleja tipografía a través de la cual Lasson intentaba distinguir los distintos textos y correcciones que componen su redacción; si bien nuestra curiosidad crítica lamenta esta ausencia, creemos que, desde todo punto de vista el texto italiano gana con esta omisión. Para quien quiera analizar tales matices está la edición germana.

Presentar, aunque más no fuera, una síntesis del contenido de estas lecciones, resulta imposible en el corto espacio de una reseña. Limitémonos a señalar que el curso abarca tres partes, precedidas de una Introducción, en la que se presenta el concepto de Filosofía de la Religión, su necesidad, sus relaciones con la filosofía y la religión, sus relaciones con la teología y, por último, su división. A esta división corresponden las tres partes de la obra: el Concepto de Religión, la Religión Determinada, y la Religión Absoluta. Esta tripartición corresponde al recorrido hegeliano por el ámbito teórico del análisis del concepto de religión, la parte histórica de su realización concreta en las religiones positivas y, por último, la consideración de la religión absoluta, el Cristianismo.

Hegel parte de la objetividad y positividad del hecho religioso ("En cuanto el hombre es hombre y no bestia, la religión no es para él un sentimiento o una intuición extraña", Introducción, 1ª sección), para mostrar al mismo tiempo que la proyección del momento filosófico sobre la religión es una especie de salvataje de la religiosidad, para no entregarla a la arbitrariedad de lo irracional. La religión es conciencia de la relación con Dios; este es el tema de la Primera Parte, que se articula en tres capítulos: El fundamento de la religión, El conocimiento de la religión, y La realidad de la religión. De este análisis vale la pena señalar que, para Hegel, la religión, en cuanto conciencia de la relación con Dios, es conciencia de la relación entre el espíritu limitado del hombre y el espíritu absoluto de Dios; es testimonio del espíritu acerca del espíritu; es actividad pensante frente a toda interpretación de tono sentimental. En cuanto relación de espíritu a espíritu, la religión es elevación de la finitud del hombre al plano infinito y absoluto de Dios y, al mismo tiempo, suprema determinación de lo absoluto en el dato concreto de la conciencia subjetiva. El ritmo de la dialéctica hegeliana aparece aquí multiplicado en sus términos; las antítesis superadas en la conciencia religiosa son: finito-infinito, sujeto-objeto, positivo-negativo, bien-mal. De esta primera parte tiene mucho interés, también

(si hay en ella algo que lo tenga menos), la caracterización de las relaciones entre religión y arte, religión y filosofía, religión y Estado.

La segunda parte recorre el camino histórico de las religiones, teniendo siempre en cuenta el sentido profundamente sistemático que tiene para Hegel la palabra "historia".

La tercera parte está dedicada al Cristianismo. La religión absoluta es caracterizada por Hegel del modo siguiente, al comienzo de esta parte: "Este grado ha sido definido antes como la religión en la cual el concepto de religión se objetiva frente a sí mismo, como la totalidad en la cual el concepto de religión, que se había desarrollado de modo distinto en sus determinaciones, se establece, tiene existencia para los otros, y es así objeto de la conciencia". Dios, profundamente establecido en la conciencia de cada hombre, intimiza y asimila a la conciencia, al espíritu finito, a través del concepto. Ello da lugar a la formulación del argumento ontológico, por el que se da un paso inmediato del concepto a la existencia de Dios. Esta religión absoluta, en su carácter fundamental de verdad que se manifiesta y concretiza en lo real, no puede ser un mero ideal abstracto, sino que se precisa en una religión positiva bien definida, el Cristianismo. Los dogmas del Cristianismo se justifican rigurosamente en el sistema hegeliano. Así, el dogma trinitario y la encarnación del Verbo, la Iglesia y la Eucaristía. La religión absoluta realiza su vida en la historia y lucha contra la oposición de las fuerzas exteriores mundanas, políticas y terrenas.

Como no podemos resumir el contenido inmenso de esta tercera parte, permítasenos terminar con palabras del mismo Hegel (Tercera parte, cap. V, sec. 3ª): "...en la actualidad se busca el bienestar y el goce privado. Es hoy común un punto de vista moral, un actuar, opinar y sostener absolutamente particulares, sin veracidad, sin verdad objetiva. Se da valor a lo contrario: reconozco sólo aquello que es opinión mía subjetiva. Las doctrinas de los filósofos han estado, por mucho tiempo, de acuerdo con esto. No sabemos ni conocemos nada de Dios; poseemos, a lo sumo, un conocimiento muerto, histórico.

...En pocos libros se habla aún de la doctrina de la Iglesia. ¿Qué cosa, podría preguntarse, se acepta aún como verdadera, de este contenido de la fe cristiana? ...Cuando, en el tratamiento de la religión, se coloca uno en el punto de vista histórico, la religión queda, de hecho, anulada. No se oye más hablar de la verdad especulativa, en la que se predica a los pobres el Evangelio (son los pobres los más cercanos al dolor infinito), en la que se anuncia la doctrina del amor en el dolor infinito, el vínculo sustancial del mundo. Se busca, en cambio, en general, el placer, el amor sin dolor, en la forma natural de la representación moral, del propio bienestar, de la propia opinión. La sal se ha vuelto insípida. Cuando cada uno está de este modo satisfecho en su propia finitud y ha desechado silenciosamente todo fundamento, todo aquello que es bien firme; cuando el hombre está en su interior falto de toda verdad objetiva, del contenido y del modo del contenido, queda sólo la finitud en sí misma, la finitud orgullosa, el escepticismo del iluminismo satisfecho de sí. Si, en lugar de dejar que se mantenga la oposición entre razón y religión, anulamos esta disonancia, encontramos, para nosotros, la reconciliación en la filosofía. Cómo podrá la época actual salir adelante, es un problema que ella misma deberá resolver. La solución filosófica es sólo parcial. Estas lecciones han tratado sólo de dar una directiva".

Creemos que la cita, aunque un poco larga, valía al pena. Hegel constituye uno de los grandes hitos de la filosofía y estas Lecciones no lo desmienten. La única recomendación sensata es "hay que leerlo".

En cuanto a la presente edición, insistimos en su corrección y buena presentación tipográfica, aunque no podemos silenciar la presencia de algunos, si bien poco importantes, errores de imprenta.

Un libro para tener.

OMAR ARGERAMI

WINFRIED FAUSER, *Der Kommentar des Radulphus Brito zu Buch III De Anima*. Radulphi Britonis Quaestiones in Aristotelis Librum Tertium De Anima. Kritische Edition und philosophisch-historische Einleitung (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Neue Folge, Band 12), Münster, Aschendorff, 1974, VIII, 332 pp.

No cabe duda de que la historia de la filosofía tiende sus grandes líneas a través del pensamiento que elaboraron sus más destacados representantes. Y, en este aspecto, el siglo XIII no es una excepción a la regla. Pero, en este siglo como en los otros, esas altas cumbres forman parte de un sistema que, aunque constituido por elevaciones menores, da sentido, relación y razón de ser a estos gigantes. Por ello, aun cuando los nombres de S. Alberto, Sto. Tomás, S. Buenaventura, o Duns Scoto, formen la plana mayor de la escolástica, hay toda una legión de personajes cuya obra es importante, no sólo como término de comparación, sino para comprender el desarrollo de este pensamiento, las influencias que pesaron sobre él, el ámbito del que salieron, las orientaciones con las que tuvieron que entenderse o enfrentarse, y tantos otros datos fundamentales al historiador. Porque, si escolarmente se puede reducir la evolución del pensamiento filosófico a puntos mal unidos por conexiones cuya existencia nunca llega a verse con total claridad (método, por otra parte, muy discutible) la historia no puede permitirse tales lapsus.

Aun cuando la producción filosófica del siglo XIII provenga, en sus expresiones más importantes, del pensamiento de los grandes teólogos (el principio "*non est consensendum in artibus*" regía universalmente), es de fundamental interés, para comprender este mismo pensamiento, conocer las condiciones y la producción de la Facultad de Artes. Todo teólogo había pasado, *in Aritibus*, por el aprendizaje de una filosofía que, en mayor o menor grado, marcaba su posterior elaboración sistemática. De allí el valor histórico, y muchas veces doctrinal, de los estudios que nos permiten vislumbrar ese mundo abigarrado y bullicioso que constituía la Facultad de Artes. En la segunda mitad del siglo XIII, esta Facultad, aunque mantenía su nombre primigenio, era en realidad una verdadera Facultad de Filosofía.

El nombre de Raúl el Bretón, o Raoul Renaud, latinizado como Radulphus Brito, es poco conocido aun por los historiadores del pensamiento medieval. Sus obras no han merecido los honores de una edición, si exceptuamos un incunable de fines del siglo XV (c. 1497-1500) de las *Quaestiones in artem veterem*. Sin embargo, su figura permite entrar en el pensamiento y las discusiones que corrían por la Facultad de Artes de París a fines del siglo XIII y comienzos del XIV, independientemente del valor doctrinal que poseen sus escritos.

La edición de Fauser, digna de todo elogio tanto en la parte erudita como en el aspecto crítico, está dividida en dos partes: la primera (pp. 1-84) constituye una densa y documentada introducción a los problemas que plantea la Obra; la segunda (pp. 85-313) contiene el texto crítico. Le siguen una amplia bibliografía, un índice de manuscritos, un índice de nombres, un índice de au-



tores citados en el comentario, y un índice de las cuestiones sobre el libro I y el libro II *De Anima* (no publicados aquí); una última página sirve al autor para unas *addenda* bibliográficas que completan su estudio.

La primera parte, la que más suele tentar al crítico, aunque no siempre sea la más importante, se desarrolla en tres apartados: A) Vida y obra de Radulphus Brito, en la que se abordan las cuestiones relativas al personaje (frecuentemente confundido con Radulphus de Hotot), los datos escasos que poseemos acerca de su vida, su producción literaria y la ubicación de sus textos. Termina esta sección con una descripción formal del Comentario al *De Anima*: tradición, forma literaria, fuentes. B) El contenido doctrinal, que se detiene especialmente en el problema, obligado en todo comentario al *De Anima*, de la multiplicidad numérica del entendimiento, en este caso enfrentando al monopsiquismo; un segundo párrafo analiza la función del *intellectus agens*. Podríamos, aquí, poner algunos reparos a la caracterización del "averroísmo latino", apoyada en textos de Van Steenberghen (pp. 43 sq.), el carácter "tomista" de la posición de Raoul le Breton, etc. Todo ello entra en el terreno de lo opinable y, por otra parte, la referencia a Sto. Tomás suele resultar tan incoercible como acabar una escala musical en la tónica. C) Introducción a la edición crítica, que engloba: descripción, caracterización e interrelación de los manuscritos (siete en total), principios de composición del texto y algunas advertencias acerca del desarrollo del mismo.

En lo que hace a la segunda parte, la edición crítica propiamente dicha, hay que señalar, además de la impecable factura del aparato crítico, la presencia de un aparato de referencias que alcanza, en ocasiones, un imponente desarrollo, como en el caso de las líneas 130-141, cuyas referencias ocupan una página y media en cuerpo menor. Es de notar, también, que en las dos primeras cuestiones, debido a las diferencias de tradición manuscrita, se ofrece un texto alternante a dos columnas: FVP - L en la primera; y FV - PL, FVP, FVP - L, FVPL, en la segunda.

Si bien es cierto que los libros I y II *De Anima* no presentan el mismo candente interés que el III, lamentamos su ausencia, recordada por el Índice de Cuestiones de la p. 328. Esperamos que el autor nos brinde, en una ocasión próxima, esos textos.

La colección de *Beiträge*, que tan acostumbrados nos tiene a sus excelentes estudios y ediciones, puede descansar en la seguridad de que esta obra no desmerece en nada su larga tradición de trabajos serios, profundos y de impecable presentación.

OMAR ARGERAMI

C. A. VAN PEURSEN, *Orientación filosófica. Introducción a su problemática*, Herder, Barcelona, 1975, 370 pp.

El crecimiento de la población, en el mundo de las introducciones a la filosofía, es incesante y progresivo. Y del mismo modo que en el campo de la demografía, las expectativas por cada nacimiento se limitan a las de los promedios estadísticos, salvo contadas y deseables excepciones.

Al tomar en nuestras manos la obra de Van Peursen, estábamos íntimamente deseando que entrara en el selecto grupo de las obras perdurables y, al ver su disposición (Índice, pp. 5-8), pensamos que nos hallábamos realmente ante una obra poco común. Quince capítulos densos, agrupados en cinco partes,

hacían prever una rica floración de contenido filosófico. Su lectura, en parte confirmó nuestras previsiones, y en parte las defraudó.

Expongamos brevemente el contenido sistemático de la obra. La primera parte (el conocimiento) intenta desarrollar, en cuatro capítulos, el carácter del conocimiento filosófico. Para ello, comienza por describir el conocimiento de nuestra experiencia cotidiana y su lenguaje, para mostrar cómo la filosofía se apoya y trasciende sus elementos (Cap. I: La filosofía y la experiencia cotidiana). Esto lleva a plantear el problema del conocimiento (Cap. II: El problema del conocimiento), y el desarrollo de la lógica como sistema de análisis de la realidad (Cap. III: La filosofía como análisis). La presentación de la filosofía analítica sirve de nexo para retomar el problema del conocimiento en su relación con la realidad (Cap. IV: Estructura y horizonte del conocimiento); con ello queda abierto el camino para el estudio filosófico de esta realidad.

La segunda parte (El ser) presenta algo así como el horizonte dentro del que se mueve la filosofía. Del análisis del concepto de sustancia como forma por antonomasia de ser (Cap. V: El concepto de sustancia), se pasa a la pregunta trascendente por el ser (Cap. VI: Ser y estar-ahí). Esta pregunta puede llevar a la metafísica más allá de sí misma, y ponerla entonces radialmente en cuestión, o volcarla hacia el sentido de lo que se da de hecho, y preguntar entonces por el ser de lo que "está ahí", mundanamente dado.

En la tercera parte (Cosmovisión) se analiza el problema de la relación entre religión y filosofía. Este análisis comienza por un breve recorrido a través de las distintas concepciones religiosas (Cap. VII: Filosofía y religión), para detenerse luego en el problema específico de las relaciones entre la filosofía y la perspectiva cristiana (Cap. VIII: Cristianismo y filosofía).

La cuarta parte está dedicada al problema del mundo. En ella se presentan la problemática de la materia (Cap. IX) y del materialismo (Cap. X: El materialismo y el materialismo dialéctico); y la cuestión de la vida (Cap. XI) y del vitalismo en sus diferentes formas (Cap. XII).

La última parte tiene como tema al hombre. Este tema se centraliza en tres puntos: la aparición del hombre en el mundo (Cap. XIII: La evolución y el hombre); la relación del hombre con los demás (Cap. XIV: El hombre y su semejante); y el problema de la constitución del hombre (Cap. XV: Corporeidad y espíritu).

"Traduttore traditore", dice un viejo aserto. Y mucho tememos que en este caso el aserto se aplique literalmente. No hemos tenido posibilidad de cotejar la traducción con el original, razón por la cual no podemos afirmar que algunas expresiones son una verdadera traición al pensamiento del autor. Pero sí podemos decir que, en estricto sentido, son expresiones inconsistentes en castellano. La lista sería muy larga, pero habría que agregar los casos en los que quizá por un exceso de fidelidad al texto, se emplean expresiones que, en castellano, resultan incongruentes. Pero aun así, sospechamos que el original está escrito en una prosea ágil y transparente.

Otro aspecto que resulta muy difícil de dilucidar es el de la bibliografía. El autor ha tenido la feliz idea de completar cada capítulo con una lista bibliográfica de orientación. Pero, tal como aparece en la edición castellana, semeja más una bibliografía de confusión. Es natural que el autor, holandés, incluyera en sus listas obras escritas, principalmente, en holandés, alemán y francés. Pero no se ve tan claro el criterio que privó en el traductor. Se insertan obras castellanas sin aclaración; se sigue una dispar línea de conducta respecto de las obras extranjeras: en algunas se cita sólo la edición castellana; en otras, con conocidas traducciones a nuestro idioma, se menciona sólo la edición original.

Por otra parte, la disparidad en el nivel de las obras que componen las listas bibliográficas es notable; junto a obras de divulgación aparecen publicaciones de profunda especialización. Sin contar con que algunas obras o ediciones pueden consultarse sólo en algunas grandes bibliotecas. Con un asterisco se indican algunas "obras de carácter general".

El índice onomástico es bueno; el analítico, pobre. Un apéndice con seis páginas de texto en total, nos da una "Visión panorámica de la historia de la filosofía". Creemos que un cuadro histórico lo hubiera reemplazado con mucha ventaja.

No cabe duda de que la obra que comentamos puede ser muy útil para aquellos docentes que quieran renovar su enfoque en la exposición de la filosofía. En este sentido hay aquí muchísimos elementos aprovechables. En lo que respecta a los estudiantes, o al público no versado en las disciplinas filosóficas, nos parece que el libro los desbordará en dos sentidos: la dificultad del texto (su lectura presupone muchos elementos de filosofía), y el criterio con el que se tratan los temas (en muchos casos, la discusión que el autor propone desorientará al no iniciado). El tratamiento de algunos temas constituye un verdadero hallazgo.

En resumen: una orientación para el profesor, y un libro que, bien comentado y aclarado, puede constituir un excelente texto.

OMAR ARGERAMI

JAMES C. DOIG, *Aquinas on Metaphysics*, Martinus Nijhoff, *The Hage, Netherlands*, 1972, 417 pp.

En los numerosos estudios con que hoy contamos sobre los escritos de Santo Tomás figuran algunos párrafos, más o menos extensos, sobre el *Comentario* que dedicara a la Metafísica de Aristóteles. Indican las versiones latinas utilizadas, fundamentalmente la de Guillermo de Moerbeke, su ubicación cronológica, sus temas principales. Pero, aunque subrayen su importancia, de hecho no conceden a esta obra mucha atención. Hasta ahora no había sido objeto de un tratamiento pormenorizado como el que nos presenta el doctor Doig. La razón de esta ausencia radica en la idea corriente, aun mantenida por Gilson, de que el Aquinense se limitó a exponer objetivamente el pensamiento aristotélico. Sin embargo, Grabmann ya había sostenido hace años que la obra debe considerarse como la expresión de las posiciones originales del Santo. Más recientemente, Turner afirmó que se trata de un comentario objetivo en el que se incluyan ideas originales.

El autor de este estudio, que sin duda abre una etapa en las investigaciones tomistas, se propone esclarecer el propósito de Santo Tomás al comentar, al fin de su vida, la Metafísica del Estagirita. Realiza un análisis profundo y erudito, pero de gran claridad y fácil lectura, dividido en tres partes. La primera, histórico-crítica, establece que el texto comentado responde a cinco (y tal vez seis) versiones latinas, la *Vetustissima*, la *Vetus*, la *Media*, la *Arabiga* o *Nova* y la enigmática *Litera Boethii* (que algunas identifican con una u otra de las dos primeras, pero que podría ser otra traducción). Este resultado se completa con una meticulosa fijación de las fechas de redacción de cada una de las partes del *Comentario*, compuesto entre fines de 1270 y principios de 1272.

Tras realizar un cuidadoso examen de los tres comentarios que el Santo utilizó al componer el suyo, los de Avicena, Averroes y San Alberto Magno, llega a la conclusión de que la actitud del Aquinense frente a ellos (aun cuando acepte muchos de sus puntos de vista) no solamente es distinta, sino fundamentalmente adversa. Confirma esta aseveración un detallado análisis del *Proemium*, donde se fijan las posiciones capitales del *Comentario*. El estudio de las dos primeras lecciones del libro IV le permite detallar las diferencias entre la obra tomista y los tres comentarios citados, tanto en la determinación del objeto de la Metafísica, como en la relación de esta disciplina con las demás ciencias filosóficas y aun en el método utilizado. Esta segunda parte de la obra está llena de sugestivas observaciones.

Una tercera parte está dedicada a detectar la intuición básica de Santo Tomás al redactar el *Comentario*; surge de los análisis que es su concepción del ente como "esencia actualizada" por el acto de ser que confiere realidad y que en Dios es idéntico a la esencia; por lo tanto la noción de ente incluye al *esse* como constitutivo y expresa un juicio implícito, "esto es". De ahí que la Metafísica, como saber del ente en cuanto ente trate del ente como "separado" de toda materia, aun cuando lo estudie en su realización corpórea. Por ello es un saber distinto de los demás, que estudian tipos de entes determinados.

Los resultados de las tres partes anteriores llevan al autor a establecer conclusiones. Ante todo, que Santo Tomás redactó su *Comentario* a la luz de una síntesis metafísica bien definida, contraria a las interpretaciones propuestas en las obras similares de Avicena, Averroes y San Alberto Magno. Luego, que esta síntesis no es la original de Aristóteles; sin embargo no vacila en atribuirse la y no hay indicios de que haya tenido conciencia de esta inexactitud histórica. Todo parece indicar que el Aquinense creía exponer objetivamente al Estagirita, cuya doctrina (que no es tal) acepta y hace suya.

Esta breve reseña de la obra de Doig bastará para señalar su real importancia. Como anotaba antes, abre, a mi juicio, una etapa en los estudios tomistas, poco atentos al verdadero sentido de los diversos comentarios a otros autores redactados por Santo Tomás. En este caso se trataría de una obra positivamente polémica, en la que el Aquinense presenta su interpretación personal de Aristóteles, que cree auténtica y por ello enfrenta a las demás que difieren de ella. Sería deseable que estudios de esta índole, dedicados a los demás comentarios y aun a las restantes obras del Santo Doctor, orientasen la labor de la legión de sus seguidores y estimulasen sus afanes investigativos.

Numerosos puntos tratados por Doig atraerán, sin duda, el interés de los estudiosos; desearia señalar, al menos uno: la distinción entre el *esse* como dato bruto (como "estar ahí" o "presencia") y el *esse* como acto que confiere su realidad a las cosas. Es interesante observar la semejanza de esta distinción con la establecida por Maritain en su obra póstuma (de la que trataré en una próxima entrega de esta revista) entre el *esse* como *Dasein* y el *esse* como *Sein* (y aun con la que señalé hace seis años en estas mismas páginas entre *existencia* y *ser*, apoyando una idea de Fabro).

Creo que el autor habría podido utilizar, para aclarar el sentido de la inclusión de Dios en el *sujeto* de la Metafísica y su exclusión del *objeto*, lo indicado por el Aquinense en su comentario a los *Analíticos Posteriores*: el "sujeto" de una ciencia es lo estudiado por ella; el "objeto" es el conjunto de predicados demostrativamente atribuibles al sujeto, siendo el primero su definición, que por ello tiene función "formal", mientras que los demás ejercen función "material" (concepción deformada en las clásicas exposiciones de "objeto formal" y

"objeto material"). También me parece poco feliz la descripción del *ente* como "esencia actualizada", ya que pone el acento en la esencia, cuando para Santo Tomás lo decisivo es el acto de ser.

Debemos estar agradecidos al doctor Doig por su importante contribución al conocimiento del tomismo auténtico y a la editora Martinus Nijhoff por la excelente presentación de esta obra.

GUSTAVO ELOY PONFERRADA

F. CANALS VIDAL, *Historia de la Filosofía Medieval*, Curso de Filosofía Tomista, Herder, Barcelona, 1976, 337 pp.

El meritorio *Cours de Philosophie Thomiste*, que habían comenzado a publicar los Profesores de la Facultad de Filosofía del *Institut Catholique* (Universidad Católica) de París, parece condenado a quedar definitivamente inconcluso en su edición original. El prematuro y lamentable deceso del P. Grenet y el cambio de orientación de una Facultad creada para difundir el tomismo, pero que en la actualidad sólo cuenta con un titular que responda a esta línea, el P. Verneaux, a punto de jubilarse (aunque, como contrapartida, un grupo de laicos ha fundado en París una Facultad Libre consubstanciada con el sentir de la Iglesia en el aspecto intelectual, que ya cuenta con aprobación oficial y triplica en alumnado a la del *Institut*) han provocado esta situación.

Sin duda esta interrupción ha movido a la Editorial Herder a llenar los vacíos, por fortuna escasos, de una colección de manuales que responde a una auténtica necesidad filosófica. Para el caso de la *Historia de la Filosofía Medieval* ha logrado la colaboración del Dr. F. Canals Vidal, Catedrático de Metafísica de la Universidad de Barcelona, que con verdadera maestría, aunque con las lógicas limitaciones de extensión exigidas por el carácter de la colección a la que la obra pertenece, expone la evolución de un pensamiento extraordinariamente rico en variantes y múltiple en tendencias, que se extiende desde el siglo primero de nuestra era hasta el Renacimiento.

El *primer* capítulo estudia la filosofía de la época patristica; el *segundo* se detiene en San Agustín; el *tercero* muestra la transición del mundo antiguo a la cristiandad medieval; el *cuarto*, la primera escolástica; el *quinto*, el pensamiento árabe y judío; el *sexto*, las grandes síntesis del siglo XIII; el *séptimo*, la obra de Santo Tomás; el *octavo*, la tendencia científica y la continuación de la escuela franciscana; el *noveno*, la crisis nominalista y el fin de la edad media. Como *apéndice*, expone la escolástica renacentista y de principios de la edad moderna. Este agregado establece la continuidad con los otros manuales de la colección, en los que no tiene cabida este período.

Todos los que hemos realizado la experiencia de exponer a nivel universitario el pensamiento medieval sabemos que la abundancia de autores y la diversidad de líneas (y también de vocabulario) impone al historiador del medioevo la ardua y delicada tarea de calibrar la real importancia de cada filósofo y de cada tendencia para orquestar un conjunto tremendamente heterogéneo, transformándolo en un todo ordenado y armónico. Porque es indudable que existe una unidad en la multiplicidad: pese a sus divergencias, ningún pensador medieval deja de reconocer que sus adversarios coinciden con él en afirmar que el universo de lo real es una totalidad inteligible, que tiene su culminación en Dios, que es función del entendimiento humano desentrañar la realidad y alcanzar así la verdad.

Dentro de estas constantes hay variadísimas tendencias, desde un realismo excesivo que llega a posiciones panteizantes hasta un nominalismo que toca el escepticismo (aunque corregido por la fe, cristiana, musulmana o judía); hay un notorio influjo platónico y otro aristotélico, con interminables conexiones y connivencias. Y en el conjunto es destacan netamente figuras y líneas de pensamiento; pero a la vez hay nombres que no pueden soslayarse, ya porque sirven de nexos conectivos, ya porque introducen temáticas nuevas que más tarde se muestran fecundas, pese a surgir de autores secundarios. A esto se suma el problema cronológico: destacar las secuencias ideológicas significa trastocar el orden histórico. Hay continuidades que impiden seguir el ritmo temporal.

El autor de este manual ha sabido manejar con admirable dominio un cúmulo ingente de materiales, dando a cada autor y a cada línea su justa ubicación, subrayando los parentescos doctrinales y los cauces de ideas, sin dislocar los periodos y siendo fiel a la concisión exigida por la índole del texto. Pero tal vez sea mayor mérito suyo el despierto interés que demuestra por los últimos resultados de las investigaciones más recientes. Porque, contrariamente a lo que ciertos expositores interesados de la historia del pensamiento desearían hacer creer a sus lectores desprevenidos, la actividad intelectual de la edad media es uno de los focos de interés más atrayentes para los investigadores actuales.

En conclusión, esta obra hace honor a la colección de manuales tomistas que nos brinda la editorial Herder española, en una presentación que supera ampliamente a la original francesa. Pero, como un juicio crítico no debe convertirse en un panegírico, señalaré algunos lunares: la bibliografía, en general muy actual, no cita la última edición de *L'être et l'essence* de Gilson, con apéndices de decisiva importancia, quedándose en la original de 1948, cuando la más reciente data de 1972; asimismo cita, del mismo autor, *Le thomisme*, en su quinta edición, de 1944, siendo así que la sexta, de 1972, incluye modificaciones de real significación. De Avicena menciona una edición veneciana de 1945-1946; sin duda se trata de un error del linotipista: la edición veneciana es de 1495; pero podría mencionarse la copia fotostática de Lovaina, 1965, sobre la reedición veneciana de 1508. Asimismo la primera edición de las *Disputationes* de Suárez no es de 1957, sino de 1597.

La colección queda completa con esta obra y la complementaria de textos, de la cual hablo en otra recensión, debida al mismo autor. Sin embargo, se nota la falta de una *Filosofía Social*; la *Ética* de este curso, debida al P. Simón y titulada *Moral*, sólo abarca los temas generales y los de ética individual. Tal vez el talentoso autor de este volumen podría darnos una síntesis del pensamiento social tomista, tan necesaria en nuestros días, acuciados por problemas de esta índole.

GUSTAVO ELOY PONFERRADA

PASCAL F. FOLEY (ed.), *Proceedings of the Seventh Centenary Celebration of the Death of Saint Bonaventure*, St. Bonaventure University, St. Bonaventure, N. Y., July 12-15, 1974, published by The Franciscan Institute, St. Bonaventure, N. Y., 1975, 120 pp.

La feliz coincidencia de centenarios —Santo Tomás y San Buenaventura— ha hecho proliferar los homanejs a uno y otro santo autor. La *St. Bonaventure University* de New York ha contribuido lo suyo con una Sesión Especial tenida allí durante los días 12-15 de julio de 1974. Cuatro expositores fueron invita-

dos, a todos los cuales se los declaró "Doctor honoris causa": el P. Zachary Hayes. O. F. M. ("Toward a Philosophy of Education in the Spirit of St. Bonaventure", y "Revelation in Christ"); el P. Ignatius Brady. O. F. M. ("The *Opera Omnia* of Saint Bonaventure revisited", y "St. Bonaventure's Theology of the Imitation of Christ"); el Arzobispo Joseph Tail, Exarca de la Iglesia Melkita de Estados Unidos ("The Melkite Greek Catholic Church and Ecumenism"), y el Cardenal Larence Shehan ("Ecumenism today"). Volumen breve pero sustancioso, donde los trabajos de Hayes y de Brady interesarán especialmente a nuestros lectores.

La nota simpática la da el hecho de tratarse de un volumen obsequiado a los suscriptores de la conocida revista *Franciscan Studies*.

J. E. BOLZÁN

ADOLFO MUÑOZ ALONSO, *Metábasis evangélicas*, Editorial Dirosa, Barcelona, 1974, 179 pp.

En su acepción más amplia y general, un texto es un hecho lingüístico, un objeto construido con palabras. Cada una de esas palabras posee un núcleo de significación, pero no basta entenderlas una por una para comprender el sentido del texto. Mientras cada una de las unidades significantes no aparezca funcionalmente referida al texto en su totalidad, mientras no se perciba el texto como una unidad sintética, su sentido seguirá siendo un enigma.

Esto se hace más evidente aún, cuando se trata de comprender un texto novedoso o difícil. El lector no se encuentra totalmente desposeído frente a él, siempre que posea un conocimiento de la lengua en que el texto está escrito. Apoyado en ese conocimiento, puede afrontar una primera lectura. En esa primera aproximación, no tiene otro recurso que asignar a las palabras su significado común. Pero poco a poco, por una inversión casi insensible, comienza a percibir que muchas de las palabras empleadas en el texto no están revestidas de su acepción ordinaria, sino que han recibido un significado nuevo o poseen, por lo menos, un matiz semántico peculiar. A partir de ese descubrimiento, el texto comienza a hacerse inteligible y el lector se va apropiando progresivamente de su sentido.

Este hecho, aparentemente banal, cobra particular relevancia cuando el texto que se lee es el Evangelio. Ante la necesidad de expresar su fe en Jesucristo, los primeros cristianos recurrieron espontáneamente al lenguaje que hablaban los destinatarios del mensaje evangélico: fe, esperanza, amor, reconciliación, redención, salvación, eran palabras empleadas por los griegos antes de ser incorporadas a la terminología del Nuevo Testamento. Incluso la palabra Cristo, en su acepción original griega, significaba simplemente "ungido". Pero el uso cristiano de esos términos modificó profundamente su significado común y le asignó nuevos valores. Es decir, produjo una *metábasis*.

*Metábasis*, dice Adolfo Muñoz Alonso en la introducción a la obra que estamos comentando, es una palabra griega. Significa un cambio de la marcha. En medicina, el paso de una enfermedad a otra; en retórica, una transición de ideas. Se realiza una metábasis cuando un significante cambia de alcance y de significado, de tal manera que termina por apuntar a lo contrario o, por lo menos, a algo muy diferente. Algunos equívocos se deben a una metábasis en el lenguaje: las palabras ya no significan lo mismo que al comienzo.

El Evangelio representa una verdadera metábasis de ideas y significaciones, ya que traslada o cambia el significado de las palabras. Cuando no advertimos la metábasis, "desevangelizamos la doctrina de Cristo, valiéndonos —y es lo triste— de las propias palabras evangélicas" (pág. 5). Así, por ejemplo, Jesús exige de sus discípulos la práctica de la justicia. Pero esa justicia debe ser superior a la de los escribas y fariseos. La palabra es la misma; la exigencia contenida en la expresión, en cambio, es algo radicalmente nuevo.

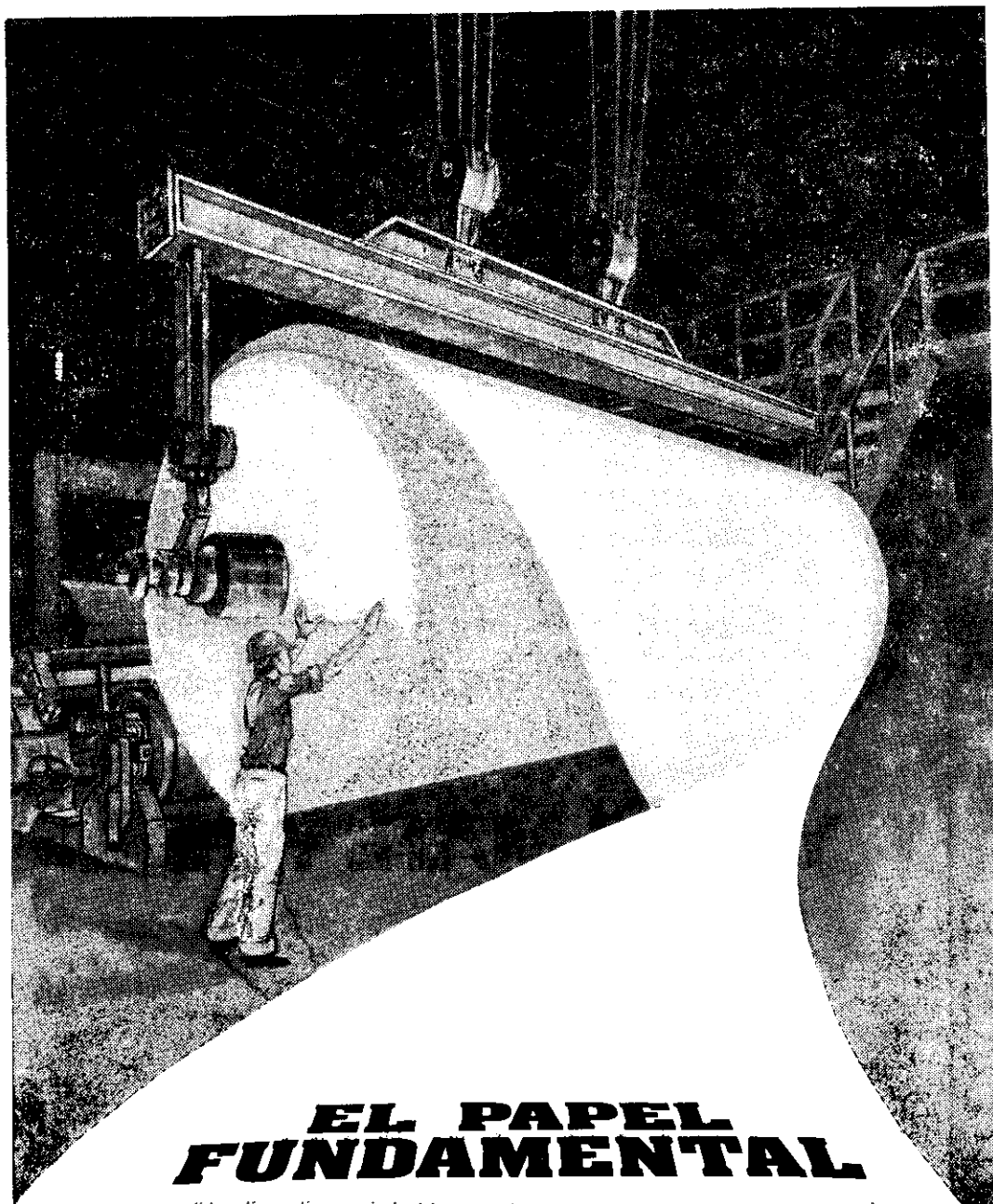
La metábasis como fenómeno lingüístico y su aplicación a la lectura de los textos bíblicos eran dos hechos conocidos antes que Muñoz Alonso publicara su libro. Pero el mérito del filósofo español está en haber llevado hasta sus últimas consecuencias un procedimiento hermenéutico tan fecundo y de tan importantes consecuencias para la comprensión del Evangelio. El autor no aborda los textos desde los presupuestos de la exégesis científica, pero su intuición es certera, y descubre con frecuencia en los textos riquezas o resonancias insospechadas. Tampoco abundan las citas bíblicas, porque su principal interés no radica en el análisis de textos particulares, sino en los grandes temas de la revelación del Antiguo y del Nuevo Testamento.

Algunas interpretaciones del autor pueden ser discutidas. Así, por ejemplo, en la pág. 60: "La salvación nos la trae Jesús por el mero hecho de hacerse hombre. La vida, pasión y muerte, son a mayor abundamiento". Tal como suena, la frase parece no tener en cuenta la importancia que el Nuevo Testamento asigna a la Resurrección de Cristo como hecho soteriológico. Incluso si al autor sólo le interesaba destacar el carácter salvífico de la *Encarnación*, tendría que haber matizado su afirmación.

La publicación de este libro (probablemente el último que publicó antes de su muerte) hace más lamentable aún la prematura desaparición de su autor. De haber vivido un tiempo más, podría habernos ofrecido los resultados de otras investigaciones similares, tan ricas por la profundidad de su pensamiento como por la belleza del estilo en que las ideas están expresadas.

A. J. LEVORATTI





## **EL PAPEL FUNDAMENTAL**

*Consolidar día a día una industria argentina de productos básicos que comprende desde la semilla hasta el papel, pasando por el árbol, las pastas celulósicas, la soda cáustica y el cloro, es nuestro objetivo.*

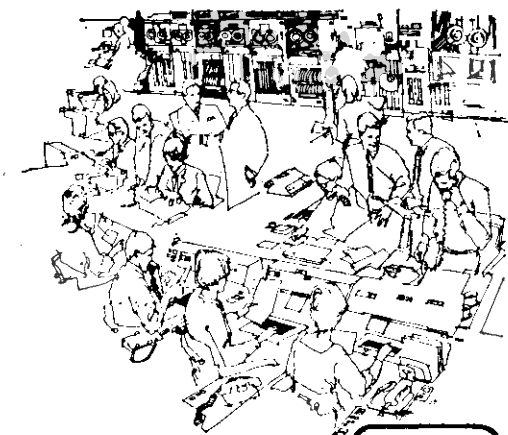
*Canalizar el esfuerzo de miles de accionistas e inversores, forestar vastas extensiones de nuestro territorio y desarrollar un ciclo tecnoeconómico integral, con positivas consecuencias para la comunidad, es nuestra tarea.*

*Llevar a cabo esa responsabilidad con la mayor eficiencia y con proyección de futuro, es el papel fundamental de una organización empresaria moderna. Poder cumplirlo, como aporte al progreso del país, es nuestra aspiración.*

**CA** **CELULOSA  
ARGENTINA**  
Una empresa con raíces en la Patria

**BANCO RIO.**

**-UN GRAN  
CAUDAL  
HUMANO Y TECNICO  
A SU SERVICIO.**



casa central: San Martín y Cangallo - Buenos Aires casa matriz: Calle 8 esq. 50 - La Plata  
centro propio de computación: Avda. Belgrano 913 - Buenos Aires y sucursales

BANCO RIO DE LA PLATA

**YERBA MATE Y TE**

  
***Taragui***

Gobernador Virasoro - Provincia de Corrientes

*ALZAGA UNZUE y Cia. S. A.*

**CONSIGNATARIOS**

**COMERCIAL Y AGROPECUARIA**

•

*Av. Corrientes 378 - 5º Piso*

*T. E. 49 - 1360 - 1364*

# La Hidrófila Argentina

S. A. C. I.

Adm. y Ventas  
C. M. de ALVEAR 1247  
1602 Florida  
Tel. 760-9071/79

UNA DE LAS FABRICAS MAS  
IMPORTANTES DEL MUNDO, ES-  
PECIALIZADA EN MATERIALES  
TEXTILES PARA CURACIONES

## PENSAMIENTO

Revista de investigación e información filosófica, publicada por las Facultades de Filosofía de la Compañía de Jesús en España.

Sale cuatro veces al año, formando un volumen de cerca de 600 páginas

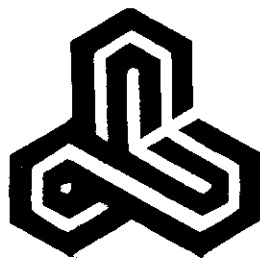
Precio de la suscripción anual: 5,10 dólares

Para suscripciones, dirigirse a:

Ediciones Fax  
Zurbano, 80 - Apartado 8001  
Madrid, España

**EL TEXTO  
DE ESTA REVISTA  
ESTA IMPRESO EN PAPEL  
PRODUCIDO EN LA  
PROVINCIA DE JUJUY,**

**CON MATERIA PRIMA  
NACIONAL**



Ledesma s.a.a.i.

**PAPEL LEDESMA FABRICADO CON  
CELULOSA DE BAGAZO DE CAÑA DE AZUCAR**

Ledesma una empresa que ES argentina

# **FUNDACION ENRIQUE ROCCA**

Por sus Sostenedores

COMETARSA S. A.

DALMINE SIDERCA S. A.

L. O. S. A.

PROPULSORA SIDERURGICA

SANTA MARIA S. A.

TECHINT S. A.



CORDOBA 320

BUENOS AIRES

# **LA EMILIA**

---

INDUSTRIAS TEXTILES

Sociedad Anónima Comercial,  
Industrial y Financiera

Aisina 1585  
BUENOS AIRES



# LISTAS

SISTEMA DE INFORMACION EMPRESARIA A NIVEL NACIONAL

## Listas Argentinas SACI

FLORIDA 656 - BUENOS AIRES - Tel. 392 - 5004/5074/5264

---

***ASTRA***

***ASTRA***

***ASTRA***

COMPANHIA ARGENTINA DE PETROLEO S.A.

---